Historia de las Religiones

Equipo Redacción Pal


HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Sección: Historia

Equipo de Redacción Pal

HISTORIA DE LAS RELIGIONES



ISBN 84-271-1188-6
Depósito Legal: BI - 224 - 1980
Printed in Spain

L. E. V. S. A. - Carretera Bilbao a Galdácano, 20-BILBAO - 4

PROLOGO

La religión es el fenómeno humano más interesante, sin duda alguna. A pesar de los agoreros que anunciaron su muerte infinidad de veces, la religión sigue adherida al alma humana con una insistencia digna de examen. Unas veces ha sido la fuerza bruta la que ha pretendido aplastar lo que consideraba un débil residuo de algún ejército enemigo infiltrado. Otras veces es el halago de un porvenir mejor como premio, más o menos expreso, a la profesión *de ateísmo. Y siempre seguirá siendo la* luz *de la razón, la ciencia* moderna, *que pretende ver en la religión un reducto de la ignorancia, una caverna donde se refugian los murciélagos incapaces de mirar al sol. Esa ciencia* sigue amenazando *con alegrar con su luz todos los rincones que aún brinda la ignorancia a la superstición. Sin embargo, hay un hecho incuestionable: la religión no muere. ¿Por qué? Porque su base no es la que suponen los enemigos. Los pueblos primitivos y también los cultos, como Grecia y Roma, explicaron muchas ideas religiosas valiéndose de mitos. Cayeron los mitos a golpes de raciocinio y de experiencia científica o social, pero no cayó con los mitos la religión.*

Muchos presupuestos de religiones actualmente vivas pueden no ser capaces de resistir un examen crítico, pero ello no quiere decir que la religión misma participe de la falsedad de sus presupuestos, *porque no descansa sobre ellos a pesar de que en una visión superficial parezca que sí. La religión, cualquiera que sea su confesionalidad,*

no descansa en su base científica, *sino en la base profunda del hombre mismo. Por eso, cuando la ciencia de hoy arrincona las hipótesis* modernas *de ayer y la de mañana arrincone las actuales, la religión seguirá su camino apoyada aparentemente, a veces, en falsos argumentos, pero en realidad en el alma misma de los hombres de hoy como se apoyó en el alma de los de ayer y se apoyará en los de mañana.*

Esta obra sólo pretende echar una mirada objetiva y amable a ese mundo religioso que nos rodea. Nuestro trabajo parte desde un contorno cristiano y, como las dimensiones del libro nos imponían unos límites, hemos creído oportuno prescindir de exponer la religión cristiana por suponerla más conocida, limitando nuestra obra a las principales religiones no cristianas con influencia en el mundo de hoy. Dedicamos también unas páginas a las religiones de Grecia y Roma, porque, aunque no tengan vigencia en la actualidad, constituyen, con sus dioses y sus mitos, una parte importante de nuestra cultura occidental y aun de la universal. El Equipo de Redacción PAL no ha tratado de hacer una obra de investigación, pero sí de dar una idea lo más exacta y al día posible de cada una de las religiones aquí descritas. Ha sido empeño expreso del equipo el huir de todo doctrinarismo y de toda fobia o filia que pudiera oscurecer la verdadera imagen de las religiones. Creemos que en esta Historia de las Religiones *hallará el lector una síntesis lo suficientemente clara y, desde luego, científicamente honesta de pensamiento religioso extracristiano que, de rechazo, le hará desear conocer más profundamente y apreciar su propia confesión cristiana.*

Equipo de Redacción PAL

RELIGIONES PRIMITIVAS

Emplear la palabra «religión» desde nuestra mentalidad occidental y cristiana es poner en ella un contenido muy concreto de carácter racional. Cuando hablamos de religión nos viene enseguida a la imaginación un Dios personal con el que nos ponemos en relación. Esta relación no puede ser otra que la expresada a través de una adoración, de unos sacrificios. Estos sacrificios deben ir presentados por unos intermediarios consagrados, es decir, por unos sacerdotes. El hombre occidental tiende a racionalizarlo todo e incluso cuando exalta la fe intenta ponerla en consonancia con la ciencia porque en el fondo su seguridad depende de la ciencia, que es el descanso de la razón. Dios personal, adoración, sacerdocio, serán elementos de toda religión. La «historia de las religiones» fue concebida como una mítica revelación esplendorosa a Adán y Eva, que luego, por malicia y desidia humana, va degenerando hasta que en una «plenitud de los siglos» Cristo viene a renovar y completar aquella revelación y a cegar con su luz las falsas religiones desviadas de su primitiva pureza. Era una cómoda manera de obviar dificultades. Una manera de «racionalizarlo» y «explicarlo» todo.

Sin embargo, las ciencias antropológicas han dicho un no definitivo a unos «primeros padres» llenos de ciencia infusa, creados por Dios en la plenitud de sus facultades físicas, mentales y espirituales. Nuestro conocimiento actual de los orígenes humanos nos lleva a pensar en un proceso muy lento de hominización desde un comienzo en que se erige su armadura ósea y camina sobre dos pies hasta que expresa sus primeros pensamientos, pasando por el uso de herramientas más o menos elementales. Ante este hombre primitivo, ¿cabe hablar de religión? En caso afirmativo, aunque sólo sea en un plano hipotético, habrá que despojar a la palabra «religión» de todo lo que de organización y racionalización ha adquirido en nuestra mente. ¿Qué es, pues, religión y cuándo podemos llamar a nuestros antepasados hombres religiosos? Para algunos, y a esta concepción parece adherirse E. Durkheim, el sentido religioso sería algo adquirido, una experiencia de lo sacro, en forma de una experiencia social, de una sociedad cálida que se percibe como una sociedad superior a la anterior. Es el momento en que el hombre arcaico se siente arropado en su entorno, en compañía de seres que son parte del mismo todo que él. Esta nueva sociedad va distinguida por «ritos» integradores que acogen al individuo en los momentos de «pasaje» (nacimiento, amor, muerte). Para otros, en cambio, el sentido religioso sería, en parte al menos, natural, personal e innato, y por lo tanto su manifestación externa no sería más que la expresión externa del desarrollo psíquico. No es que la experiencia de lo sacro no sea importante, pero ya en la intimidad más profunda del hombre está la semilla religiosa, que se va desarrollando al ritmo de todo el siquismo. Por eso mismo, la «religión», en su sentido más primigenio, es algo que no se puede definir. Por otra parte, si el concepto de religión resulta impreciso, nuestro conocimiento del hombre primitivo es enormemente precario y lleno de

lagunas. Basta pensar en que los caracteres escritos más antiguos que conocemos son los sumerios que no van más allá del cuarto milenio antes de Cristo. Los jeroglíficos egipcios son de la misma época y la escritura pictográfica china se remonta únicamente al segundo milenio antes de Cristo. Todos los milenios anteriores pertenecen a las brumas de la Prehistoria. Para estudiar esta Prehistoria de la humanidad religiosa podemos acudir a las sepulturas, a las expresiones del arte rupestre y a la comparación de estas manifestaciones con otras similares de algunas civilizaciones rudimentarias hoy existentes. Pero la falta de escritura nos dejará siempre al margen de lo que más nos interesará conocer: sus creencias abstractas. Todos los demás testimonios quedan expuestos a la interpretación más o menos arbitraria del observador actual.

Pensemos, por ejemplo, en el paleántropo ciertamente sapiens. Vemos que le gusta vivir cerca de huesos de congéneres, especialmente cráneos. Para unos estará clarísimo que aquí se trata de ritos mágicos, puesto que el cráneo es la sede de la vida para muchos pueblos primitivos de la actualidad. Para otros puede ser un simple testimonio de canibalismo. Algo parecido cabe decir ante la presencia de numerosos cráneos de osos de las cavernas en determinadas cuevas del Paleolítico. Así, en Drachenhohle se hallaron 30 cráneos y en Wildenmanlisloch 300 caninos en un espacio no superior a 3 m.^{2}. Es imposible que tal acumulación obedezca a simples finalidades alimenticias del hombre de las cavernas. Sacrificios; pura magia ritual con la que procuraban propiciarse la caza. ¿Qué pensaba en realidad aquel hombre que convivía con los cráneos o con las cabezas que él mismo cortaba? El silencio es demasiado denso y el misterio indescifrable.

Muchas hipótesis quedan también abiertas para los testimonios que nos dejó el hombre del Cro-Magnon.

Más de un sociólogo religioso puede sentir la tentación de explayarse ante las sepulturas de este neántropo. No cabe duda de que es un gran paso la preocupación de los enterramientos. En La Chapelle-aux-Saints, el cadáver humano fue rodeado de animales. Puede ser una ofrenda funeraria, una comida que se le deja para la «nueva vida» que comienza el muerto. Pero conviene ser cautos en el momento de interpretar sus creencias. ¿Qué era para él esa otra vida? ¿Quién o qué era lo que sobrevivía? ¿Cuánto tiempo?

Cuando agujereaba los cráneos humanos, ¿lo hacía por simple canibalismo o para apropiarse la «vida» o «maná» del muerto?

Las cuevas (Altamira, Santimamiñe) o los abrigos levantinos en que dejaban los hombres del Paleolítico sus maravillosas pinturas y dibujos, ¿eran santuarios? ¿Qué pretendían esos dibujos: un recurso mágico, animales totémicos venerados? En realidad, ¿el hombre del Paleolítico superior creía en un alma o algo que traspasaba la barrera de la muerte? ¿Créía en alguna divinidad? ¿Personificaba la vida en algún totem? Lo único que se puede afirmar es que el hombre Paleolítico superior tomaba ya alguna distancia del mundo en que estaba inmerso y preparaba a sus muertos para otro tipo de vida junto a sí mismo, tal vez en forma de sombra efímera, mientras se mantuviera de algún modo asida al cadáver. Pero tampoco se puede excluir la posibilidad de una creencia en un ser supremo o al menos en seres superiores benéficos o maléficos.

Una cosa es cierta: sea o no natural el sentimiento religioso, desde los comienzos de la Humanidad hay hechos que pueden interpretarse como generados por él. Pero en este capítulo no tratamos de interpretar la hipotética religiosidad prehistórica, sino de echar una mirada a nuestro mundo y fijarnos en la religiosidad de las sociedades más primitivas o arcaicas. Es cierto que no

existen en el mundo sociedades realmente primitivas, en el sentido de pueblos naturales (Naturvolk). Todos los pueblos hoy existentes han sufrido una evolución complicada con múltiples influencias externas. Sin embargo, hay algunos que no se nos presentan con una técnica rudimentaria, en muchos aspectos no superior a la del hombre del Paleolítico superior o del Neolítico. Son pueblos que parecen haber quedado estancados durante milenios o incluso haber retrocedido en algunos casos. Es el caso, por ejemplo, de los pigmeos en Africa, algunas tribus amerindias que no han tenido contacto con el blanco, tribus tasmanianas y australianas, que viven prácticamente en una técnica neolítica o han vivido en ella hasta la irrupción más o menos violenta, pero siempre sólo parcial, de la civilización moderna.

La aproximación a estos pueblos de vida arcaica nos introduce en su modo de vida y, consiguientemente, en su mentalidad religiosa.

ANIMISMO

En su obra *Primitive Culture* (1871), E. B. Tylor resumió la evolución histórica religiosa de la Humanidad en tres etapas bien definidas. El principio de toda religiosidad y primera etapa de la evolución es el *animismo.* Es la forma primitiva de la religión. La segunda etapa es el politeísmo y la tercera, fase final y más perfecta de la religión, es el monoteísmo. Hoy no se admiten estas tres etapas como escalones de un único camino de dirección única. Sin embargo, hemos aceptado en el modo de hablar occidental el término de «animismo» para designar aquellas religiones que conceptuamos como de pueblos arcaicos y que contraponemos a las religiones llamadas «superiores». Se suelen adscribir al animismo unos doscientos millones de individuos distribuidos en su mayor

parte en Africa y Asia, pero presentes también en los otros continentes. De un modo muy general se puede decir que el animismo es la creencia según la cual se puede decir que el animismo es la creencia según la cual todos los seres vivos y no vivos, así como todos los fenómenos de la Naturaleza (trueno, noche, rayo, etc.) tienen un alma. Es una consecuencia lógica de la mentalidad arcaica en la que nace también la magia, que, sin ser propiamente una religión, se mezcla siempre con las formas religiosas inferiores y muchas veces aun con las superiores.

En efecto, el hombre primitivo no se siente separado del mundo en que vive. Más bien se siente como una parte del mismo, formando unidad con todo su entorno. Examinando el lenguaje de estos pueblos, hallamos hechos sorprendentes como el de que una misma palabra expresa la corteza de árbol y la piel humana o animal; que otra signifique cráneo y a la vez la caparazón de cualquier animal. Esto nos está indicando una mentalidad en la que todo lo existente está como quien dice transido por la misma vida, la misma alma o, en caso de que sean muchas las almas, hay entre ellas una constante comunicación que puede ser unas veces amistosa y otras de maleficencia.

Los papúas de la isla Dobu llaman *tomot* a todo lo humano y, sin embargo, *tomot* es una palabra que no se podría aplicar con propiedad a un blanco, aunque sí al ñame. Como si estos papúas se sintieran más identificados con la planta que les sirve de alimento que con el blanco, a quien sólo conocieron tarde y mal. El hombre arcaico se siente inserto en un todo vivo. Todo le observa: los animales, cosas y fenómenos son testigos de sus acciones. Su sentido religioso se produce en este medio y es un sentido que ciertamente tiene algo de individual o personal, pero lo que en su religiosidad y en sus ritos predomina es la conciencia colectiva. Todo lo contrario

de lo que sucede en las religiones que llamamos superiores, donde la adhesión personal y la problemática individual casi ahoga el sentido colectivo que toda religión debe tener. En las religiones arcaicas predomina la conciencia colectiva, que llega a aprisionar al individuo en las mallas de los ritos religiosos-mágicos que abarcan toda su vida. Los ritos iniciáticos, con su simbolismo de muerte y resurrección, insertan al individuo en el clan, dándole un status y con él seguridad y confianza.

Es natural que en esta mentalidad arcaica en que todo vive para observar, proteger o castigar la actividad humana, la magia tenga un lugar de prestigio. Se trata, como es natural, de la magia blanca y no de la negra, de puro engaño. Es la magia realizada por una persona de la tribu que tiene cierto poder sobre estos seres circundantes y sus influencias. Para muchos la magia fue lo primero y luego vino la religión. Ya hemos hecho alusión al probable significado mágico de ciertas manifestaciones del hombre de las cavernas (cráneos amontonados con una determinada orientación, las pinturas rupestres...). Cuando el maestro pintor de Altamira pintaba un bisonte sin cabeza, ¿es que se había olvidado de terminarlo? Tenía espacio suficiente, pero por alguna oscura razón lo quiso dejar así. Una cierva de Covalanas y un caballo de Rouffignac carecen de ojo. Multitud de casos semejantes en el arte rupestre llevan a pensar en una intención del artista, que tal vez era además un mago o un hechicero que hechizaba con el dibujo: Un animal dibujado débil, desgarrado o atravesado con flechas, podría tener un efecto inmediato en la caza de sus congéneres. La magia primigenia tiene, ante todo, un sentido colectivo y es en la colectividad donde alcanza su máxima eficacia. La conciencia colectiva da al mago y a las acciones mágicas su eficacia.

Entre los Dayako de Borneo, cuando los hombres van a cazar cabezas, las mujeres deben llevar machetes

que cuidarán de que no se les caigan. Todo el poblado se siente en estado de guerra e incluso los ancianos y los niños tendrán que levantarse temprano y vigilar como si fuesen guerreros, es decir, como si fuesen una prolongación de los cazadores de cabezas. Es que para estas gentes y, en general, para los hombres primitivos existe una fuerza, un dinamismo, que habita en las personas, en las cosas y en los hechos y se comunica de unos a otros. Es lo que los indígenas de Oceanía llamaron y llaman «maná» y en Africa recibe diversos nombres, como «megbé», entre los pigmeos; «nyama», en el Oeste africano; «bwanga», en el Centro y Este, etc. Se trata de una fuerza mágica, de orden invisible, que pone todos los seres en comunicación constante entre sí para bien y para mal. Es lo que une el más allá con el aquí y ahora; al antepasado con la persona viva, al sueño con la realidad.

Así se explica que en los pueblos arcaicos, el culto a los antepasados juegue un papel muy importante. Se les ofrecen sacrificios y son muchos los pueblos que nunca comen o beben algo sin echar una parte al suelo como ofrenda a los antepasados. Ellos son invisibles, pues han dejado el cuerpo, y por lo mismo nunca se sabe si los tenemos cerca de nosotros. Por eso el antepasado, su alma, su sombra, produce una mezcla de miedo y de afecto, por lo que siempre conviene tenerle propicio. Lo mismo que le rodean los antepasados, le rodean al hombre arcaico los elementos: el rayo, la tempestad, los astros, la lluvia. Ante ellos se siente impotente y tiene que recurrir a la magia y a sus ritos. En muchos pueblos primitivos existen los «hacedores de lluvia», que tienen la virtud de traer o, en su caso, de parar la lluvia. El rito de que se valen para provocar la lluvia puede variar de un lugar a otro: provocar nubes de humo, arrojar agua al aire, gritos pidiendo lluvia. La magia mueve las fuerzas ocultas de los espíritus superiores y el efecto se consi-

gue. Si no, nunca falta la explicación basada también en creencias de tipo animista. Sentido mágico pueden tener también los amuletos de todas clases que se cuelgan, por ejemplo, en un portal para defender la casa o en el cuello de un niño para protegerle de brujas y hechiceras. La mortandad infantil y otras plagas son tan grandes y tan actuales en los pueblos primitivos que resulta inevitable la creencia de que están rodeados de espíritus invisibles y de maleficios amenazadores. La enfermedad de un niño puede tener explicación satisfactoria si una bruja le está bebiendo la sangre, una sangre espiritual que es la vida del niño, la esterilidad de una mujer, la enfermedad, la locura, la desgracia y la felicidad, todo está clamando por una explicación y los hombres de mentalidad arcaica no dudan en dársela inmediatamente, introduciéndose en el mundo del misterio, en el mundo del «maná», de la corriente vital universal en que todos y todos somos uno. En este sentido, el verdadero mago tiene a veces dotes extraordinarias de percepción. Es el misionero católico P. Triller quien cuenta su experiencia entre los pigmeos. Después de tres días de viaje por la selva, él y otro compañero llegan al poblado. Le recibe el jefe, que es también mago. «He seguido vuestro viaje en mi espejo. Habéis comido tal cosa en tal sitio. Dijisteis tal cosa en tal otro sitio.» Todo era verdad y nosotros hablábamos francés entre nosotros y él no sabía una palabra de nuestro idioma.» *(Histoire des Religions I, pág. 177).* ¿Un fenómeno de parapsicología? El amuleto, el fetiche, el tabú, pertenecen también a este mundo animista en que se mueve todo hombre de cultura arcaica y que, como sabemos, tampoco es del todo ajeno a mucha gente que se considera de superior cultura. Este pensamiento mágico no es propiamente religioso, pero conviene con la religión. La auténtica religiosidad introduce al hombre en un mundo sacro por la puerta del sacrificio. La religión hace entrar en contacto con uno o

varios seres superiores por medio de la oración. La magia, en cambio, va más a lo concreto, a conseguir algo útil, por ejemplo, conseguir la lluvia, echar los malos espíritus, etc. La magia y quien la ejerce, el mago, no acuden en oración a un ser superior, sino que actúan directamente sobre el fenómeno en cuestión; imitando la lluvia, consiguen la lluvia; con un encantamiento, pueden provocar la salud. Sin embargo, la existencia de ritos mágicos no excluye el verdadero sentimiento religioso, ni siquiera de religiones superiores. Pensemos cuántos cristianos atribuyen poderes que podríamos llamar mágicos a la rosa de Sta. Rita, al cordón de S. Blas, al ingreso en la Porciúncula de Asís, etc. Esto nos puede dar idea de lo peligroso que resulta simplificar ciertas apariencias atribuyéndoles unos límites o unos significados peyorativos de que en realidad carecen. El acudir a unos poderes mágicos no quiere decir que se excluyan otros poderes superiores, incluso un poder Supremo, como es el caso de muchos pueblos de Africa y Oceanía.

TOTEMISMO

Es probable que las reflexiones de los hombres primitivos sobre sí mismo comenzasen por los sueños. En el sueño parece que algo nuestro se escapa de nuestro cuerpo, se libera y actúa por su cuenta en tiempos y lugares que nada tienen que ver con los que el cuerpo ocupa. Es la primera dicotomía. El hombre siente que no es monolítico. Hay en él una dualidad. Pero, además, se va fijando en otros fenómenos naturales: los seres vivos son fecundos, se multiplican. Las plantas, los animales..., la mujer. Es una misma la vida que circula por todas partes, pero es una vida a la que intenta mitificar para comprenderla. La fecundidad de la Naturaleza y del hombre es como algo concreto que se mitifica en un

ser: un lagarto, una anguila, con menor frecuencia una planta... Ese ser aparece en adelante como origen, protector del grupo o clan. Es un elemento más y decisivo que da conexión a la tribu. El tótem, en efecto, rige los matrimonios creando tabús, prohibiendo matrimonios con tótems incompatibles y prescribiendo otros entre tribus de tótems compatibles. Además del tótem de tribu pueden existir otros tótems de tipo individual, aunque no es lo más normal. Entre algunas tribus amerindias de Norteamérica, el tótem individual queda determinado en el período de iniciación puberal. El primer animal que vea el joven, el que se le aparece en sueños, etc., será ya su tótem individual. En adelante, el animal-tótem representa su vida, es la savia que circula por su ser. En sus danzas imitará el andar o los gestos de su tótem, le dibujará para pedirle su ayuda y, según los casos, le comerá para asimilar su fuerza o le respetará como tabú para tener su protección. El totemista sigue las prescripciones del tótem, sabe que del bienestar del tótem va a depender también su propio bienestar. En realidad, el totemismo conforma en la tribu y en el individuo una manera peculiar de ver el mundo, una especie de fe y de moral que da al hombre primitivo una gran seguridad. Es el tótem el que le permite la comunicación con el mundo que le rodea o, mejor dicho, le permite convivir en él, no con luminosidad racionalizada, sino con el calor del parentesco, con una lógica afectiva. Ya la palabra misma, «tótem», de la lengua algonquina ojibwa, significa «es mi progenitor», y aunque el totemismo presenta variaciones de América del Norte a Australia y de aquí a Oceanía o a Africa, siempre conserva el cariz de parentesco entre el animal (u otro ser) y el clan. Para Durkheim y algunos de sus seguidores, el totemismo sería, pues, el principio de la religión, como una divinización del sistema social, del clan. Sin embargo, la sociología se siente cada vez menos inclinada a

teorizar y a sacar grandes principios de las observaciones de los pueblos totémicos. Por ejemplo, la exogamia y el matriarcado pueden ser sólo coincidencias. De hecho hay pueblos en que se practica la exogamia y no existe el totemismo. Existen también pueblos totémicos y no matriarcales. Lo que es indudable es que el totemismo supone una conciencia profunda de pertenencia a un clan. Como esta pertenencia va en los pueblos primitivos unida a unos ritos de «pasaje» muy determinados, fácilmente nos encontramos en el totemismo y en estos ritos con un sentimiento religioso auténtico, aunque de signo más social que personal.

RITOS DE PASAJE

Las sociedades primitivas o arcaicas se organizan siempre en un ambiente de formalismos rituales de sentido más o menos religioso. Dentro de este espíritu religioso, y a pesar de la gran diversidad de sociedades, tribus o clanes primitivos que encontramos, hallamos siempre en sus ritos algo que simboliza la muerte y la resurección. Según se trate de sociedades de tipo patriarcal, con dedicación a la caza o al pastoreo, o de tipo matriarcal, con dedicación más intensa al laboreo, los ritos iniciáticos se centrarán más en los niños o muchachos (primer caso) o en las niñas o muchachas (segundo caso). Aquí no podemos entrar en descripciones detalladas del gran número de sociedades arcaicas que hoy mismo se dan sobre la Tierra. Cuando hablamos en términos tan genéricos y un poco absolutos de los ritos iniciáticos de estas sociedades y de su significación, somos conscientes de que estamos simplificando excesivamente una realidad compleja que no es la misma en Nuevas Hébridas que en Australia, en el Congo que en Sumatra, entre los iroqueses que en las selvas vírgenes del Brasil. Sin embargo, hay unos puntos comunes y

unas semejanzas de rituales cuyo sentido último debemos estimar como idéntico.

Así, en toda ceremonia de iniciación, en todo «rito de pasaje», encontramos un sentido de separación, de muerte de lo que se era para poder entrar en otro mundo. El sentido de «muerte» se realiza a través de un aislamiento físico y las más de las veces, a través de un sufrimiento más o menos largo e intenso. La *iniciación* es en las religiones arcaicas una especie de sacramento que abre la puerta hacia el mundo de las fuerzas ocultas que subyacen al universo físico visible; hacia el mundo de la sabiduría y del poder que hasta ahora permanecía cerrado. El mediador que abre esta puerta a los adolescentes (ellos o ellas) es generalmente el *antepasado*, una especie de superhombre casi divinizado, al que se rinde culto.

Sobre la dureza de estos ritos iniciáticos nos habla elocuentemente la siguiente descripción de Catlin en *Manners, Customs of the North American Indians* (1), que se refiere a los ritos iniciáticos de las tribus Crow de indios norteamericanos. Catlin nos muestra a los jóvenes recipiendarios tumbados en el suelo de la Casa de los Misterios, donde han sido sometidos a un largo período de ayunos y vigilias:

«Dos hombres, armados de temibles cuchillos, avanzan hacia ellos y, sin pizca de piedad, cortan, laceran y parten sus carnes. Luego meten sus dedos en las heridas y les pasan un lazo por el cuerpo e izan en el aire a los desgraciados adolescentes. Para aumentar el peso de sus cuerpos, les atan a los músculos de piernas y brazos, piedras y cabezas de búfalo.

Los neófitos lo soportan todo con increíble heroísmo. Más aún, cayendo en la cuenta de que les está observando un extranjero, se esfuerzan por sonreír. Lo

---

(1) Citado por Pierre Gordon. *Histoire des Religions I*, pág. 245.

peor llega ahora. Los iniciadores se ponen a hacerles girar por el aire, como trompos, primero lentamente y luego cada vez más rápido. Poco a poco la resistencia de los pobres adolescentes se quiebra. Sus fervientes súplicas al Gran Espíritu no bastan para sostenerles. Se les escapan gritos angustiosos. Sus torturadores no se conmueven y aceleran la rapidez de las rotaciones. Insensiblemente, los gritos se van extinguiendo. Los infortunados pierden la consciencia. El «Gran Médico» se acerca entonces y constata que los sentidos les han abandonado. Están «muertos». Se les deja caer a la tierra y sin preocuparse por ellos se espera a que «vuelvan a la vida».

Cuando recobran la consciencia se arrastran como pueden por el suelo, arrastrando consigo los pesos que se han atado a sus músculos. Otro iniciador les acecha, armado con un hacha. Invocan de nuevo al Gran Espíritu, extienden la mano y la colocan sobre un cráneo de búfalo que se encuentra allí. Cae el hacha. Se les secciona el dedo meñique. Algunos, en su fervor, se hacen cortar también el anular, conservando así sólo tres dedos. No se les aplica ningún medicamento a las heridas. Es el Gran Espíritu el que se encarga de la «curación». El jefe y los ancianos de la tribu observan y anotan mentalmente el tiempo que cada uno tardó en «morir» y en «volver a la vida». Ello tendrá luego repercusión en los cargos que cada uno haya de ejercer en la tribu. Pero aún no ha terminado todo. El maestro de ceremonias se instala en la piragua sagrada. Atándoles una cuerda a las muñecas, son arrastrados a toda velocidad, sin que se les hayan quitado las piedras y cabezas de búfalo. Ahora deben cumplir el rito de la circunvalación en torno a la canoa. Su cara da a cada paso con el suelo y siguen así hasta que se les desprende con el roce todo lo que llevaban atado al cuerpo. La mayoría pierde de nuevo el conocimiento. Al volver en sí, quedan libres. Ya han resuci-

tado a la nueva sociedad de los adultos. La idea de «muerte» y «resurrección» está también presente en toda la iniciación, aunque los ritos no sean siempre tan terribles. Sin embargo son normales los ritos simbólicos de despojo y muerte como el corte de los cabellos o afeitados de cabeza; escarificaciones de pechos, de rostro, etc., de modo que corra la sangre hasta el suelo; la ablación total o parcial de uno o varios dedos; ablación de dientes; la circuncisión en los adolescentes y la destrucción, a veces brutal, del clítoris en las adolescentes. Esta «muerte» era significada generalmente en caso de jovencitas adolescentes, con una separación física que podía durar hasta un año entero. Recluidas en una choza, las jóvenes nootka deben permanecer acurrucadas sin comer, bebiendo un poco de agua; rodeadas por esteras, para que no puedan ver ni el fuego ni el sol. En Alaska, las jóvenes tiuklit permanecen un año encerradas, sin posibilidad de ponerse en pie, a cuatro patas, durante seis meses. Durante los otros seis pueden incorporarse, pero siguen sin poder hacer ningún ejercicio. Estas jóvenes parecen esqueletos vivientes cuando terminan su prueba. En algunas tribus de Africa el aislamiento es también total, pero se les somete a las adolescentes a una pasmosa sobrealimentación, a fin de que sus formas se redondeen. Las llamadas «Venus» prehistóricas parecen corresponder a la noción de belleza femenina en estas tribus. La muerte iniciática es de todas formas una constante en las sociedades primitivas. Cuando han terminado estas pruebas las adolescentes tienen la seguridad de haber resucitado y penetrado en un mundo nuevo del fuego sagrado y del sol. Este «rito de pasaje» va muchas veces acompañado de una comunicación a través del antepasado iniciado o a través de visiones y sueños durante los ritos iniciáticos, del «maná» o fuerza espiritual que puede quedar personificada en un animal, en una planta, en una montaña,

etc. Con este «tótem» es con el que los nuevos miembros entran en comunión con la tribu. En una danza o en otra ceremonia similar, el candidato tratará de convertirse en perro, serpiente, pájaro, hormiga, etc., es decir, tratará de asimilarse la «vida» que corre por el seno de su tribu. Es algo así como la pertenencia a una nueva orden religiosa. En algunos casos habrá incluso una comunión material con la ingestión de un trozo del animal protector. Así queda establecida la unión de todo el clan en una sociedad hermética firmemente unida con su «antepasado» y en último término con el Ser Supremo. Con todas las variantes que se quiera, los ritos iniciáticos de los clanes primitivos tienden a producir una mayor cohesión dentro del clan o de la tribu. Esta cohesión se fortalece durante el año con nuevos ritos y nuevas ceremonias con ocasión de cazas, de cosechas u otras; también los ritos «negativos» o tabús contribuyen a la cohesión social, tan esencial en las tribus primitivas. En las grandes solemnidades la unión de la tribu es absoluta. Así, en la gran fiesta anual de los pigmeos de Africa, después de la estación de las lluvias. La ceremonia está reservada a los hombres, pero ellos representan a toda la tribu. La caza del varano, reptil de grandes proporciones, que vive en el río. El encargado de la caza debe conservarse puro y abstenerse la víspera de todo contacto carnal con su esposa. Cuando a la mañana parte a la caza, no debe hablar con nadie ni volver la vista atrás. Pero mientras él realiza su cometido, los demás hombres preparan el lugar donde va a tener lugar la ceremonia. Abren el hoyo donde será quemado el varano. Mientras esto sucede, los hombres danzan en torno y las mujeres, a distancia, imitan sus movimientos. Luego se descubre el reptil asado y se comulga con él. Una parte del animal se reserva para el jefe, otra se reserva a Dios y el resto se reparte entre los hombres de la tribu. El rito de la muerte y la resureeción se ha consumado.

En estos ritos de pasaje se le enseñan al nuevo miembro muchos de los secretos del clan, pero siempre queda rodeado de otros misterios que en cierto modo hallan su explicación en el mago, en el Chamán, en el tótem, en el tabú, en el fetiche. Una relación de respeto, de miedo y de amor le unen con estas realidades, que son un poco su puerta de comunicación con el más allá, con el dueño de la vida y de la muerte, el Ser Supremo.

La cicatriz de las incisiones para sacar sangre, la falta de uno o varios dedos, de varios dientes, la existencia de dientes afilados, la deformación del cráneo, la circuncisión, son signos de una muerte, de algo que se ha dejado para penetrar en una vida superior. Sin embargo, no todos tienen la misma categoría en este nuevo mundo. En los pueblos primitivos existe también una jerarquía espiritual. El hechicero o el mago forman en muchas tribus una categoría superior. Ellos son los que intervienen en los problemas prácticos que se presentan en la tribu tanto en el orden colectivo como en el individual. Tanto es así que a veces estas realidades inmediatas oscurecen la idea del Ser Supremo, que llega a convertirse en un *dios ocioso,* relegado a un segundo término. La vida religiosa en muchas tribus se desarrolla en contacto directo con el mago y con las realidades misteriosas como la lluvia, la enfermedad, el tótem, el tabú, es decir, con lo que está inmediatamente cercano a él, sin que sea su instrumento. Ninguna de estas realidades, con estar tan cercanas, se deja manejar por el hombre primitivo. Son los espíritus buenos o malos los que las manejan y es menester recurrir a los hombres especialmente facultados para ello si se quiere conseguir su control. Los magos y hechiceros son estos intermediarios, pero existen pueblos en los que este papel resulta especialmente importante. Son los pueblos chamanistas. Los hay en Siberia, Asia Central (Tíbet), entre los indios de América. El chamán es una especie de sacerdo-

te, miembro de una institución no de tipo jurídico, sino místico. Sus poderes, ciertamente extraordinarios, no se dispensan en virtud de una consagración jerárquica, sino en virtud de una experiencia estática por la que el candidato irrumpe en los secretos de la Tierra, el Cielo y el Infierno.

EL CHAMAN

El término pertenece a una lengua paleoasiática, el tanguso, del NO de Siberia, y se aplica por los etnógrafos rusos al actor de unos ritos mágico-religiosos propios de las poblaciones siberianas, aunque el chamanismo, con pequeñas diferencias, existe en Asia Central, América, etc. Mircea Eliade, especialista en chamanismo, hace una primera definición aproximativa del mismo diciendo que «chamanismo es la técnica del éxtasis». Por eso mismo sería un error identificar chamanismo con religión. La religión, aun en los pueblos típicamente chamánicos, rebasa el chamanismo. El chamán es un «elegido» que por vía de éxtasis accede hasta un mundo inaccesible a los demás. La intensidad de su experiencia religiosa les separa del resto de la comunidad de creyentes que no tiene tales experiencias. El chamán tiene acceso al Cielo y al Infierno, conoce a los espíritus por su nombre y los domina con sus gestos y palabras. Es mago y es médico, pero lo es de una manera totalmente peculiar por su unión con el más allá. Comparándolo con lo que ocurre con el cristianismo, Mircea Eliade dice que el chamán sería, en las religiones arcaicas, una especie de monje, místico y santo.

Vocación del chamán: cualquiera no puede ser chamán. Se requiere una vocación que debe ser confirmada en una experiencia extática. Cierto que ser chamán es también una profesión y a veces los elegidos lo son por

transmisión hereditaria. Puede elegirlo el clan, como sucede, por ejemplo, entre los tunguses, o puede seguir la vocación por propia voluntad, como entre los altaicos. Pero en cualquiera de los casos nadie es reconocido como chamán sino después de una experiencia extática de gran alcance, que sobrepasa con creces al éxtasis puramente individual más o menos neurótico. No es que lo neurótico esté excluido, ni mucho menos. De hecho, muchos chamanes tienen herencia neurótica y manifiestos desequilibrios. Pero no es esto lo que caracteriza al chamán. Estos desequilibrios deben ir inscritos en un conjunto de tradiciones e ideas en las que adquieren sentido los éxtasis. Aun en el caso de que el chamanismo sea hereditario, el futuro chamán se diferencia pronto de sus compañeros de edad. Es víctima de enfermedades nerviosas y de ataques epilépticos, por lo que se le considera ya desde pequeño como ser elegido por el Ser Supremo. En este sentido, todo chamán, incluso el que lo es por herencia, es un ser elegido en el que hay algo que no es rutinario, algo que rompe con lo normal. No basta, pues, ser hijo de un chamán; hace falta que los espíritus le hayan «tocado» y le hayan dado su aprobación. Este «toque» se puede manifestar de diversos modos: el futuro chamán comienza a tener visiones, a cantar mientras duerme, a ponerse furioso, a quedar inconsciente con frecuencia, a pasear solo por los bosques, a alimentarse con cortezas de árboles y hierbas, a herirse con cuchillos, a arrojarse al agua y al fuego, etc. Estas son señales de su elección. Sin estas manifestaciones histéricas no hay chamanismo. Pero sólo estas manifestaciones no bastan para ser reconocido como tal. Cuando la familia ve estas señales en uno de sus miembros acudirá a un chamán consagrado para entregarle el candidato, a fin de que éste sea sometido a un minucioso período de instrucción. Durante este período se alternan los éxtasis y los tiempos de lucidez en los

que el padre-chamán le imbuye la tradición de la tribu, la historia de sus antepasados, los hombres de los espíritus y, en general, el lenguaje o vocabulario chamánico del que se va a servir en su actuación posterior. Este período de instrucción es indispensable incluso para aquellos cuya elección ha sido extraordinaria, por ejemplo, por un rayo caído del cielo. Por otra parte, esta instrucción es muy complicada y exige del candidato unas cualidades de inteligencia y memoria nada comunes. ¿Que el chamán es un sicópata? Puede que sí, pero es un sicópata que se ha curado a sí mismo y se ha hecho capaz de controlar sus éxtasis epilépticos. Mircea Eliade se expresa así: «Que estén o no estén sujetos a ataques reales de epilepsia o de histeria, los chamanes, los hechiceros y los hombres-médicos en general, no pueden ser considerados como simples enfermos, porque su experiencia psicopática tiene un contenido teórico. Si se curan a sí mismos y curan a los demás, es, entre otras cosas, porque conocen el mecanismo —o mejor aún, *la teoría*— de la enfermedad.»

La verdad es que la iniciación chamánica supone una ruptura con la vida anterior, un deshacerse del cuerpo anterior y tomar otro nuevo. Es el mito de la muerte y de la resurrección que se traduce en un viaje al Cielo o al Infierno. La siguiente descripción no es un caso extraño, sino que expresa bien la muerte y resurrección iniciática del candidato a chamán: «Llegó a un desierto y distinguió» muy a lo lejos una montaña. Después de tres días de camino llegó, entró por una abertura y se encontró con un hombre desnudo que trabajaba con un fuelle. Al fuego había una caldera «tan grande como la mitad de la tierra». El hombre desnudo lo vio y lo agarró con unas enormes tenazas. El novicio apenas tuvo tiempo de pensar: «¡Soy muerto!» El hombre le cortó la cabeza, le descuartizó el cuerpo y todo lo echó en la caldera. Estuvo cociéndolo durante tres años. Había allí tres yunques

y el hombre desnudo forjó su cabeza en el tercero, que es donde se forjaban los mejores chamanes. Echó enseguida la cabeza en una de las tres marmitas que allí estaban y que contenía el agua más fría. Le reveló entonces que, llamado a curar a alguien, si el agua estaba demasiado caliente era inútil practicar el chamanismo, porque el caso estaba perdido sin remedio; si el agua estaba tibia, el hombre se hallaba enfermo, pero sanaría. El agua fría es característica del hombre sano. El herrero sacó luego del agua sus huesos que flotaban en un río, los reunió y los cubrió de carne. Después de contarlos, le reveló que tenía tres huesos de más y que, por lo tanto, debería procurarse tres hábitos de chamán. Le forjó la cabeza y le enseñó cómo podían leerse las letras que tenía dentro. Después le cambió los ojos; por eso cuando él practica el chamanismo no ve en sus ojos carnales, sino con aquellos ojos místicos. Le perforó los oídos y le hizo capaz de comprender el lenguaje de las plantas. Enseguida el candidato se encontró en la cima de una montaña y, por último, despertó en la Yurte (la tienda), junto a los suyos. Ahora puede cantar y consagrarse al chamanismo, indefinidamente, sin cansarse nunca.»

Dentro de las peculiaridades anecdóticas, y por encima de ellas, hay unas constantes que se repiten en las iniciaciones chamánicas. El éxtasis o, si se quiere, el sueño iniciático, es un marcharse lejos de la vida normal de los otros seres del mismo clan; es una destrucción total de su vida anterior y una reconstitución de todo su ser para que todo lo hagan con distintos órganos. El chamán ve con *otros* ojos y oye con *otros* oídos; piensa con *otra* cabeza, anda, actúa o vuela con *otras* piernas y *otros* brazos. Entre los esquimales, es un animal (oso, morsa) el que se come al candidato y lo destroza para que luego sea reconstruido. Lo esencial en todos estos ritos, lo mismo en los de Asia Central como en los de Oceanía y América, es que cuando el candidato es reco-

nocido chamán, es un ser ser distinto del que era antes. ¿Qué es lo que ha pasado durante ese éxtasis, durante su viaje? Ya sabemos que en las religiones chamánicas el más allá está constituido por un Ser Supremo y una serie de espíritus, unos benéficos y otros maléficos. Los chamanes necesitan tener unos espíritus auxiliares y protectores. A veces son los espíritus de sus antepasados, de un animal, pero en cualquier caso el chamán debe poder contar con ellos, sea en forma de posesión o en forma de comunión. Durante la iniciación, el futuro chamán tiene que aprenderse los nombres de los espíritus y a veces un lenguaje secreto para poderse comunicar con ellos. El chamán debe conocer también el «lenguaje» de las plantas y los animales. A veces, incluso, se metamorfoseará en animal para comunicarse con él. Castagné, en *Magie et exorcisme,* nos lo presenta: «Ladra como perro, olfatea a los asistentes, brama como un buey, muge, grita, bala como cordero, gruñe como un puerco, relincha, arrulla, imitando con notable precisión los gritos de los animales, los cantos de los pájaros, el ruido de su vuelo, etc., cosa que no deja de impresionar a los asistentes.» Todo ello es signo de la presencia de los espíritus.

En la ceremonia iniciática de los tunguses y otros pueblos existe la «subida» al árbol, que simboliza la subida al Cielo y la puesta en contacto con los espíritus, con quienes se ha de familiarizar para ejercer luego bien su oficio. Lo mismo se significa en otros sitios con la subida sobre el arco iris. Por encima de todas las diferencias en los ritos iniciáticos, hay en el chamanismo un fondo ideológico común. Bajo el Ser Supremo, que muchas veces es un Ser lejano, sin actividad señalada, existen una serie de espíritus. Es con estos espíritus con quienes el chamán tiene que estar en contacto. Para ello debe mantener una movilidad espiritual grande. Tiene que poder subir al Cielo, bajar al Infierno, llamar y domi-

nar a determinados espíritus. Los éxtasis, la imitación de los animales, los disfraces con que se cubre, le ayudarán a salir del mundo de los hombres normales para penetrar en el más allá, donde el chamán encontrará las soluciones para los problemas que se suscitan en el mundo de acá. Por eso la vestimenta y la careta simbolizan a veces un pájaro o ave. Ello indica que el chamán puede abandonar cuando quiera este mundo para internarse en el otro. Algo parecido cabe decir del tambor, instrumento inseparable de las actuaciones chamánicas. Con el tambor llama al espíritu, despierta al alma de un difunto para que vaya con él al otro mundo, entra él mismo en éxtasis.

¿Cuáles son las funciones del chamán? El chamán no es propiamente un sacerdote y por lo mismo no interviene normalmente en las funciones sacrificales. Sus funciones principales son la curación de las enfermedades y el dominio de los malos espíritus, así como de las almas que merodean sus moradas llevando la inquietud a los parientes. La enfermedad se interpreta generalmente como un abandono del enfermo por parte de su alma o también como introducción en su cuerpo de algo malo, por ejemplo espíritus malignos. En cualquier caso, resulta necesaria la intervención del chamán. El Cielo, la Tierra y el Infierno, están en realidad unidos entre sí, pero el paso de uno a otro no es posible más que a través de la muerte. Sólo el chamán tiene virtud para eludir esta ley y para pasar, normalmente por medio del éxtasis, de la Tierra al Cielo o al Infierno. Los chamanes realizan aquí abajo y todas las veces que lo desean la salida del cuerpo, pueden volverse «almas» o «espíritus descarnados», mientras que los demás mortales sólo lo logran en el momento de morir. De ahí que muchas veces el chamán, lo mismo en Siberia como entre los esquimales o entre los indios americanos, se disfrace de ave (gallina, halcón, etc.) e imite sus cantos y contoneos

porque así vuela como los espíritus. Entre las ceremonias de iniciación chamánica más universal está la de subir a un árbol o un poste. Es la ascensión simbólica al cielo, a donde luego tendrá que subir muchas veces en busca de los espíritus protectores a fin de que diagnostiquen una enfermedad o devuelvan un alma errante del enfermo a quien trata de curar. Puede emplear un caballo (un palo con cabeza de caballo), un ave, etc., para la ascensión, pero lo que tipifica al chamán es que puede salir del cuerpo e introducirse en el otro mundo siempre que lo quiera.

Hemos indicado antes que la mayoría de los candidatos a chamán han dado muestras de desequilibrio síquico, de neurosis y de ataques epilépticos. Sin embargo, los chamanes han logrado dominar ese desequilibrio y demuestran muchas veces una fortaleza no sólo física, sino incluso síquica, fuera de lo normal. El poder de éxtasis no es ya tan grande en muchos de ellos y por ello tienen que recurrir a procedimientos externos, como son las drogas de diversos tipos, para lograr el éxtasis. Otras veces no se trata en realidad de un verdadero éxtasis, sino de una narración muy viva de las experiencias que va teniendo en su ascensión al Cielo o en su descenso al Infierno.

La llamada al chamán se produce, por ejemplo, cuando una enfermedad no cede, lo que quiere decir en su concepción de las cosas que el alma del enfermo (al menos una de ellas, ya que muchos pueblos creen en varias almas) no quiere retornar al cuerpo del que ha salido. Por eso, el primer paso del chamán en muchas ocasiones será, sencillamente, llamar al alma e intentar convencerla de que vuelva: «Vuelve a tu casa. Mira cómo sufre tu padre, tu madre, tus hijos, etc.» Sólo cuando a pesar de las llamadas el alma no quiere volver al enfermo, iniciará el chamán su búsqueda descendiendo a los infiernos. Las ceremonias son similares en to-

das partes; baste, pues, reunir los ritos usuales entre tártaros, buriatos y kirguises. Si las primeras llamadas no han dado resultado y el alma no ha vuelto (es decir, la enfermedad no cede), el chamán comienza a buscar el alma por los alrededores; si la encuentra, la reintegración será fácil. En el exterior de la tienda habrá un árbol y desde él extenderá un hilo rojo hasta la cabaña para que por él vuelva el alma. Si no viene, es porque está prisionera en los infiernos. El chamán bajará y cuando la encuentre, pedirá al dios que se la devuelva. A veces el dios pedirá una víctima o simplemente regalos. A veces el chamán empleará el tambor para entrar en éxtasis. Al volver en sí, el chamán tendrá ya en su mano cerrada el alma del enfermo que procederá a introducir en el enfermo por el oído derecho. Otras veces el chamán va describiendo minuciosamente su viaje, las dificultades que encuentra y cómo las vence. Va apartando las estrellas que le obstruyen el camino; los espíritus se le muestran hostiles, pero logra congraciarse con ellos, etc.

Otras veces se le llama al chamán no para curar un enfermo, sino para diagnosticar y curar males sociales, tales como pestes, esterilidad, etc., que suponen un peligro para todo el clan. A veces el chamán tendrá que ir a los Infiernos a llevar sacrificios a los antepasados o a los muertos recientes o también para acompañar a un difunto que no se decide a dejar los parajes donde ha vivido. Los tunguses, por ejemplo, suponen que los muertos, una vez enterrados, vagan durante unos días o unas semanas por los alrededores. Los familiares les ruegan que no se lleven a nadie más y procuran despistarles volviendo a casa por caminos distintos. Si al cabo de algunas semanas sigue inquietando a sus familiares, es el momento de encargar al chamán que acompañe al alma hasta los infiernos. El chamán se disfrazará para no ser conocido, convencerá al espíritu del muerto para que deje estos parajes y se vaya definitivamente al mundo

de los muertos y se ofrecerá a acompañarlo. Aceptada la oferta por el espíritu, desciende con él hasta los infiernos por caminos difíciles y pasos peligrosos, que va describiendo con morosidad, exaltando los propios méritos. Llegados al mundo de Ultratumba, los demás espíritus se resisten a recibir al nuevo huésped. El chamán reconoce a sus parientes más cercanos y les presenta al difunto. Una vez recibido el espíritu del difunto en su nuevo mundo, los parientes hablan con el chamán y éste, al volver, trae a los vivos noticias de los parientes muertos.

Pero, ¿cura de verdad el chamán? La búsqueda y la traída del alma extraviada, la expulsión del espíritu maléfico que había tomado posesión del enfermo, ¿tienen de verdad éxito, al menos en bastantes casos, los suficientes para mantener la confianza de la gente en ellos? No cabe duda de que en muchos casos la intervención del chamán resulta decisiva para la curación. De hecho, el chamán actúa como una especie de sicoanalista y lo que hace es ante todo integrar la enfermedad en un conjunto coherente aceptado por el enfermo y por todos los que le rodean. Todos admiten la existencia de los espíritus maléficos y benéficos; ven que el chamán los conoce, los llama por sus nombres propios, les habla en un lenguaje que sólo el chamán y los espíritus conocen. Las peripecias extáticas que describe el chamán en sus «viajes» son asumidas sin reservas por el enfermo y los suyos. Es cierto que los chamanes, especialmente los modernos, provocan sus éxtasis a base de productos como setas, alcohol, tabaco, etc., pero ello no inquieta para nada las creencias de los fieles. Lo decisivo es que hay un éxtasis y que el chamán traspasa las fronteras de este mundo para penetrar en el más allá. Lo que importa es que el chamán domine a los espíritus y haga salir a los malos del cuerpo del enfermo. Tampoco intranquiliza a los chamanistas el saber que el chamán se sale a veces de trucos. Lo cierto es que se trata de trucos que

aprende en la iniciación y ni él pretende engañar con ellos. Son simples ritos y su eficacia no reside en el truco mismo, sino en la significación que el chamán le da. El chamán está integrado dentro del mundo en que viven estos pueblos; ellos han contemplado su elección y su iniciación con ceremonias verdaderamente impresionantes. El chamán pertenece al pueblo y al mismo tiempo es alguien que no es sólo del pueblo. Sabe tomar distancia de él y participa de la vida del más allá. Pero al mismo tiempo hay que insistir en que el chamanismo no abarca toda la religión. Al chamán se le llama cuando hay un enfermo que no se cura (es decir, el alma del mismo no quiere volver al cuerpo que se debilita), cuando hay que acompañar a un alma del difunto al otro mundo, cuando hay un problema de todo el clan (de muertes, de mala suerte) que exige una experiencia extática (por ejemplo, un viaje místico al Cielo o al Infierno para presentar un sacrificio, discutir el asunto con los espíritus, etc.). Hay, pues, una gran parte de la vida religiosa que se desenvuelve sin el chamán; de todas formas, en toda sociedad arcaica, el mago, el hombre-médico, el brujo y muy especialmente el chamán, adquieren una importancia vital. El fenómeno chamánico viene a ser el fenómeno místico de estas religiones. El chamán es un místico y su prestigio es el éxtasis. Por eso son comprensibles las quejas de algunos viejos chamanes, que no ven con buenos ojos que vengan neófitos recargando en exceso las actuaciones extáticas más impresionantes para el público sencillo. Refiriéndose a ellos, un chamán esquimal le decía a K. Rasmussen: «Siempre me ha parecido que dan demasiada importancia al hecho de asombrar al auditorio con acciones tales como saltos sobre el suelo y con sus mentiras en el lenguaje que llaman de los espíritus. Un verdadero chamán no salta jamás en el suelo ni hace juegos de manos. Tampoco se aprovecha de la oscuridad apagando las lámparas para

inquietar al espectador... La verdadera sabiduría se encuentra en la soledad, lejos de las muchedumbres.» (Citado por Pierre Gordon, *Historie des Religions I*, pág. 269.) El chamanismo como tal no es una religión, sino que el chamán representa lo más exquisito, la mística de una religión de estructura arcaica. El chamán trata con los espíritus, pero las creencias de los clanes chamánicos van mucho más allá. Todos los pueblos chamánicos reconocen de hecho un Ser Supremo. De una o de otra forma, la idea de Dios se halla presente en las religiones arcaicas. ¿Cómo se llegó a esta idea? Seguramente por etapas. El ciclo de la vida y la muerte les llevó a través de los siglos a reflexionar y a intuir, a racionalizar y a concretar y personificar. Según algunos sociólogos e historiadores de la religión, el primer paso fue el *respeto al cadáver*. Hoy mismo encontramos en algunas sociedades primitivas comportamientos que llaman la atención. Así, los tongas de Mozambique muestran ante el cadáver el mismo respeto que ante un anciano y la misma concentración devota como en un sacrificio religioso. En Huailú (Oceanía) aplican la misma palabra *bao* a un ancino, a un dios y a un cadáver humano. Esto quiere decir que para estos pueblos no hay en realidad diferencia entre anciano, dios y cadáver. Realmente, la muerte no era para ellos una aniquilación, sino un traspaso a otro modo de vida, pero en este mismo mundo. Morir era continuar viviendo de otro modo con los suyos.

El segundo paso pudo ser el *culto a los antepasados*. El hombre arcaico realiza en su mente la separación entre el difunto y su contorno mundano, su hábitat. Comprende que el muerto no puede estar ligado al mismo entorno de antes. Por lo tanto hay un «mundo de los muertos», donde ellos viven a su modo, aunque su vida no se diferencia de la nuestra. Un chamán describía su fatigoso caminar hacia el mundo de los muertos, a donde tenía que llevar un alma. Al pasar por fin el río lleno de pe-

ligros aparecen «huellas de pisadas», luego «trozos de madera», luego «humo»; de ello deduce que está llegando a la ciudad de los muertos. El cadáver humano adquiere más categoría y dignidad a los ojos del hombre arcaico. El cadáver es lo que le liga al antepasado. Se va perdiendo el miedo al alma que vaga errante, puesto que ya vive en su mundo y por otra se siente una necesidad de dedicarle un culto. Nace así el culto a los antepasados. El hombre construye edificaciones en forma de sepulcros más o menos suntuosos, en forma de pirámides, etc., para prolongar en lo posible su propia existencia. Todo el acompañamiento que se le pone al cadáver (comidas, instrumentos, vestidos, imágenes de siervos y tal vez hasta cadáveres de los seres queridos que pueden hacerle grata la vida en el más allá), nos están indicando que los hombres arcaicos conciben la supervivencia de una manera material al estilo de este mismo mundo. El culto a los antepasados es, pues, una construcción de la racionalidad humana que se niega aún a aceptar una ruptura entre sus antepasados muertos y su propia vida de aquí y ahora. El tercer paso sería hacia *lo simbólico o abstracto.* Probablemente fue el antepasado femenino, la gran madre, la que perdió primeramente su significado de persona concreta para convertirse en un símbolo. La mujer fecunda, madre de un clan, desaparece. Pero la naturaleza vuelve a florecer y fructificar. Entonces, aquella madre deja de ser personalmente concreta y se convierte en la diosa de la fecundidad, que ya no pertenece al culto de los antepasados. En otros casos se destacaría la personalidad de un antepasado que va perdiendo poco a poco sus perfiles concretos para convertirse en un genio, semidiós, etc. En una extremada acentuación de lo racional estos seres podrían ser objeto de culto como dioses, pero esta racionalización tiene en el hombre arcaico su contrapartida. Es la aprehensión mística de la vida misma, la vida que corre por to-

dos los seres, y que se concreta, por ejemplo, en un tótem (una liebre, un águila, una serpiente, etc.), que no son más que formas de concretizar una única realidad, la vida. Son los dos pies en los que camina la religiosidad de los pueblos arcaicos: por una parte, una racionalización indiscutible de la idea de la divinidad, y por otra, la necesidad de entender y solucionar el aquí y ahora con sus problemas misteriosos (enfermedad, sequía, esterilidad), que requieren una ayuda poderosa (brujo, mago, chamán). Así, lo que la razón separa lo va entreverando la sensibilidad mítica y el mundo de los muertos, de los espíritus, de los genios y de los tótems, forman un todo en esta religiosidad que no por ser a veces confusa para nosotros tiene menos profundidad de fe.

EL HINDUISMO

La más antigua religión de la Humanidad tiene un nombre moderno: «hinduismo». Un nombre que alude a las gentes que lo practican como miembros de una nación, la India. Pero esta nación está dividida precisamente por practicar dos religiones distintas y ha sido la cuna de otra de las grandes religiones, el budismo. Frente a este nombre usado por los colonizadores europeos en los últimos trescientos años, los fieles de esta religión prefieren denominarla *Sanatana darma,* que significa el *orden eterno,* aquello que, gracias a sus mutaciones, permanece vivo.

Dentro de ese *orden eterno* que es el hinduismo tiene cabida todo lo que relaciona al hombre con el Absoluto. Es una acumulación de factores que no excluye auténticas contradicciones. «Dentro de sus límites —dirá Bouquet— es posible encontrar místicos de formación filosófica que repudian la creencia en una divinidad personal, fervientes monoteístas que dirigen sus oraciones a un Dios personal y único..., y en el otro extremo, groseros animistas cuya devoción principal se refiere a alguna insignificante divinidad local... y politeístas del tipo que resulta familiar a los lectores de la literatura griega y romana.»

Más que una doctrina dogmática, que encauce a los fieles hacia unas prácticas de salvación establecidas, y de acuerdo con el culto a divinidades muy bien definidas, el hinduismo es la herencia religiosa decantada en una mezcla de pueblos e influencias. En un lapso de tiempo superior a los cuatro mil años, el escenario geográfico que llamamos subcontinente asiático ha vivido importantes mutaciones históricas, con sucesivas invasiones de pueblos, permaneciendo siempre como norma última de encuentro el orden establecido por la religión. En ella confluyen por eso el ritualismo mágico que forma el fondo equivalente a una *revelación,* la especulación filosófica mística de los grandes maestros y *la piedad* que da colorido a la relación del hombre con la divinidad, a muy diversos niveles.

Visto en su conjunto, este amplio panorama ofrece posibilidades suficientes como para satisfacer a todos los espíritus. Desglosado en sus materiales, es lógico que muchas de sus realidades proporcionen al observador exterior una triste imagen con respecto a lo que se espera de una religión. Un dato nos puede ayudar a entender esta galería de contrastes: la cifra de adeptos a esta religión, cercana a los 400 millones. En este marco étnico, que engloba una gran variedad de pueblos y razas, cada familia tiene su dios o sus dioses, por lo que ya un maestro de la época de los Upanishad habló de los 33 millones de divinidades.

Integrar una pluralidad no exenta de verdaderas contradicciones es una de las grandes aportaciones del hinduismo a la historia del comportamiento religioso del hombre. Ese es su carisma. Lo cual no deja de significar una valiosa esperanza de cara al futuro en estos momentos en que el hombre quiere superar su nefasta tendencia a recalcar las diferencias raciales, políticas, culturales, religiosas, para descubrir y valorar lo que le une a otros hombres, pueblos, razas o creencias. La pos-

tura religiosa del hinduismo se define por su receptividad, enriquecida por una permanente disposición a integrar lo extraño, a admitirlo en todo lo que pueda suponer de clarificación y desarrollo de su propia doctrina. Cuando el límite de la ortodoxia le obligue a rechazar disidencias reformadoras, como el budismo y el jainismo, su condena no será menosprecio ni llevará implícita la más mínima sombra de recursos a la violencia para aplastar o reconvertir al hereje. Por esto mismo, carecerá de espíritu proselitista, pensando hasta tiempos muy recientes que el *sanatana darma* era patrimonio exclusivo de los hindúes.

Los textos sagrados

A falta de un fundador, el hinduismo posee una abundante literatura sagrada, que expresa la base de sus creencias y es norma de la ortodoxia. En esos libros se recoge la revelación que sirve de punto de partida. Revelación que no hay que entender como procedente de un dios o un profeta, sino como depósito sagrado inmemorial y que por eso mismo no necesita del aval de una autoridad sobrenatural.

Ese primer depósito, recogido en los Vedas, contiene un ritual que posee en sí mismo valor apodíctico, como la más eficaz de las magias. Lo que importa no es su comprensión, sino su ejecución correcta, el manejo, en cada momento y en cada sacrificio de las fórmulas apropiadas. En su fase médica, el hinduismo se estructura como un saber práctico —controlado por una casta sacerdotal— de todo lo referente a la liturgia del sacrificio como actividad óptima para las buenas relaciones con lo Absoluto y con los demás miembros de la comunidad.

En ese «saber ritual» no faltan huellas de prácticas chamánicas, como la curación por medio del llamamiento o la búsqueda del alma fugitiva del paciente (Rig

Veda X, 58) y otras, que Eliade atribuye a una influencia del sustrato preario, en el que los especialistas han descubierto concomitancias con el chamanismo altaico y siberiano.

Por otra parte, los descubrimientos arqueológicos de Mohenjo-daro han puesto de relieve la existencia de una religión que reviste algunos caracteres de lo que posteriormente sería el culto a Siva. Aunque más discutibles, también aparecen en esa civilización dravídica primitiva figuras que recuerdan posturas del yoga, práctica de autorrealización que tanto influjo tendrá en el hinduismo.

Esto indica que en la elaboración de esa revelación aparece ya la tendencia de asimilar materiales de origen diverso. Los invasores arios penetran en la India a partir del 2000 a.d.C. y se encuentran con pueblos civilizados, algunos de cuyos valores saben apropiarse. Gracias al sistema de castas pueden ofrecer una estructura donde también el sin-casta tiene cabida en cuanto que —por precario que sea su status— vive en relación con la sociedad dominante, no enfrentado con ella. Los arios, presididos por una casta sacerdotal, que es superior a la de los jefes guerreros manifiestan una auténtica vocación espiritual que la India ha sabido conservar hasta nuestros días en los espíritus más lúcidos.

Los libros sagrados se clasifican en dos grandes grupos: los *shruti* (lo oído), libros canónicos que contienen la revelación, y los *smriti* (tradiciones), que son las epopeyas (Ramayana y Mahabarata), y los *Purana*, libros particulares de las sectas.

Los *shruti* forman la literatura védica en la que distinguimos claramente tres grupos:

— las *Samhitas*, colecciones que contienen el saber (=*veda* en sánskrito): *Rig Veda*, colección de los himnos; *Sama Veda*, colección de las melodías; la *Yajur Veda*, colección de las fórmulas rituales; *Atharva Veda*, colección de exorcismos.

— los *Brahmanas,* tratados discursivos o simbolistas sobre el sacrificio ritual.

— los *Aranyakas: libros del bosque,* y los *Upanishad* o doctrinas secretas.

El sustrato de los Vedas se forma en los milenios segundo y primero a.d.C. y hacia el 1500 a.d.C. tiene ya una forma que pudiéramos considerar canónica. Como materiales básicos se encuentran textos de gran parecido con el *Avesta* iraní, lo que supondría un estadio pre-indio de la tradición aria. Los brahmanes, que elaboran esa tradición hasta darle una forma definitiva y canónica en los Vedas, recogen un rico mosaico de plegarias, himnos, instrucciones para el sacrificio, rudimentarias ideas filosóficas y conjuros y encantamientos.

En torno a los Vedas se forman ciclos con los comentarios *(Brahmands)* procedentes de la práctica sacerdotal y las formulaciones fisolófico-místicas *(Upanishad)* de maestros espirituales.

El carácter mágico más que sagrado de los himnos védicos hace que se transmitan oralmente durante siglos. El cuidado por la exactitud no sólo en la palabra, sino también en la correcta pronunciación de las fórmulas rituales, aseguraron la conservación correcta de este material mantenido como saber justificativo de la preeminencia de la casta brahmánica. Porque su dominio, en un contexto mágico del ritual religioso, supone acceder a la clave de la relación con la divinidad y con la Naturaleza, y eso justifica la preeminencia de la casta brahmánica.

Si los Vedas sintetizan el conocimiento, el deber y el poder de una casta, los Upanishad testimonian las elaboraciones doctrinales de los maestros y escuelas que exponen la religión de acuerdo con una avanzada especulación filosófica. En opinión de Fernando Tola, «el pensamiento upanishádico marcó el rumbo de la especulación filosófica posterior de la India, dándole como

centro de interés el problema de lo Absoluto». La fijación en lo Absoluto como piedra clave de esta naciente filosofía potenciará el desarrollo del misticismo como una aspiración natural del hombre que puede ser satisfecha por el camino de la devoción *(bhakti)* y, mejor todavía, por la renuncia absoluta *(satyam)* y el camino del yoga.

En este momento quedan ya fijadas las ideas básicas que van a servir de directrices a los seis sistemas filosóficos ortodoxos. Los Upanishad han actuado así de puente entre el ritualismo védico y la pura especulación de los tratadistas y comentaristas que florecerá a lo largo de los siglos con la riqueza de una escolástica muy activa. Si repudian los sacrificios rituales y su magia es para aportar un nuevo camino de liberación, el del conocimiento *(jñana),* que invita al hombre a realizar la acción espiritual dentro de sí mismo, sin contentarse con los formulismos exteriores. Con este conocimiento pudo estar emparentada la *gnosis* griega, que llegará a su cumbre en el neoplatonismo y no deja de ejercer un influjo en el cristianismo.

Frente al politeísmo de los Veda, la doctrina secreta de los Upanishads enseña la existencia de un Dios único, *Brahman,* que constituye la realidad inmutable, absoluta y trascendente. En comparación con él, la existencia de los seres contingentes es un destino desdichado que se origina en su ignorancia. Mientras perdura este estado de ignorancia *(avidya),* las acciones *(karma)* acumulan un rédito personal negativo *(samskara),* que mantiene al ser viviente encadenado en un ciclo interminable de reencarnaciones *(samsara).* La liberación *(moksha)* se alcanza por el conocimiento de la verdadera realidad que identifica al alma personal *(Atman)* con Brahman, en un panteísmo que los autores y comentaristas explican de muy diversas maneras. Para Sankara (s. IX), uno de los creadores de la filosofía vedanta, el mundo es irreal,

puro engaño de imágenes. Este idealismo absoluto es moderado por Ramanuja (s. XI), que ve en Brahman un dios personal y concede a las almas individuales una entidad independiente que no pierden cuando se reúnen con Dios. Posteriormente no faltarán comentaristas que además de las distinciones entre el alma individual y Brahman, introduzcan otra entre los seres espirituales y la materia, creándose así escuelas dualistas.

Las diferencias de posiciones ante la doctrina contenida en los Ipanishad se debe tanto a la evolución lógica del pensamiento indio como a la heterogeneidad de materiales reunidos en esos tratados, cuyo enfoque especulativo permite formular tesis divergentes. En cambio, es común, dentro del ambiente místico que empapa los Upanishad, la recomendación de unas prácticas ascéticas como paso previo para alcanzar el conocimiento liberador. La búsqueda de este conocimiento es su objetivo principal, hasta el punto de que en la tradición india la palabra Upanishad se interpreta como «lo que destruye la ignorancia y permite llegar a lo Absoluto», cuando en realidad su sentido etimológico alude al acto de sentarse el discípulo a recibir una enseñanza, lo que hace referencia al carácter secreto que durante siglos tuvieron estos textos transmitidos oralmente en círculos de iniciados.

Las divinidades

El hinduismo presume de tener 33 millones de dioses. Ya hemos visto, sin embargo, en las doctrinas Upanishádicas que la metafísica india se orienta hacia la concepción de un solo ser absoluto, Brahman, denominado también, a veces, con el pronombre neutro «eso» *(tad)*. ¿Cómo conciliar ambos extremos?

Ante todo, nos conviene dejar marcada una diferencia radical de enfoque que realiza el hinduismo hacia el

siglo VII a.d.C. El vedismo era, indiscutiblemente, politeísta. Concibe el mundo como un cúmulo jerarquizado de divinidades, cada una en función de sus competencias específicas. El Absoluto que planea por encima de todas ellas queda desdibujado: los árboles no dejan ver el bosque. Por otra parte, la actividad religiosa está planteada de manera que a través de los debidos ritos, sacrificios o conjuros, el fiel —por mediación del sacerdote— tenga a su favor a las divinidades con las que se relacionan su vida, su profesión, su actividad.

Los Upanishad muestran un cambio de perspectiva: se atiende primordialmente a la relación con el Absoluto y, por encima del rito o del sacrificio, se pondera la eficacia del esfuerzo que lleva al conocimiento. Las escuelas upanishádicas lanzan la idea de la salvación personal como meta que merece todos los sacrificios. El tema no era abordado tan sólo en teoría. Los renunciantes constituían ya una corriente con impacto social. De entre ellos destacan los fundadores de las dos herejías hinduistas, el jainismo y el budismo. Su negativa a aceptar el marco social de las castas y el valor de los ritos sacerdotales plantea al hinduismo la necesidad de renovarse. Un liturgista, Yajñavalkya, explica que los 33 millones de dioses se reducen, de hecho, a uno solo, que no es otro que el Brahman absoluto. Pero la cosmogonía hindú se ordenará en torno a una trinidad dominante que marca los aspectos más característicos de la divinidad.

La trinidad *(trimurti)* se llama *Brahman* cuando es el dios creador y soporte de todo, *Visnú* cuando actúa como conservador de la existencia, *Siva* cuando destruye y castiga. Esta diferencia se corresponde adecuadamente con los tres *gunas* o principios constitutivos en los que, según la filosofía Samkhya, se desglosa la materia para dar paso a la riqueza de formas de la evolución: el *vajas,* elemento dinámico, corresponde a Grahman, la creatividad; el *Sattva,* elemento luminoso y posible, se corres-

ponde con Visnú, y el *tamas,* elemento tenebroso, se corresponde con Siva.

En esta trinidad muere el politeísmo védico y nace esa nueva forma religiosa que podemos llamar brahmanismo, con la que la sociedad aria evoluciona para salvarse. El brahmanismo ofrece una nueva religión conservando la estructura social de las castas. El cambio fundamental se opera en la práctica religiosa que abandona el ritualismo mágico para abrir nuevos cauces. Fundamentalmente el cauce de la piedad *(bhakti)* como fórmula de autorrealización y el cauce del conocimiento filosófico-místico. Hace las necesarias correcciones en sus conceptos básicos y, en respuesta a la filosofía budista, desarrolla seis escuelas ortodoxas: Mimansa, Vedanta, Samkhya, Yoga, Nyaya y Vaisesika.

Por lo demás, conserva el mismo espíritu abierto y tolerante que ha caracterizado toda la historia del hinduismo. Eso explica que la trinidad teórica que acabamos de exponer sea de hecho eclipsada por otra trinidad que la actuación de los fieles hace más objetiva. Supone la sustitución de Brahman, carente de presencia en la liturgia, por *la Diosa,* que ocupa un lugar destacado en la vida religiosa de los hindúes. La trinidad real estaría formada por Visnú, Siva y la Diosa. Todos los otros dioses pueden reconvertirse en una u otra de las tres líneas definitorias de la divinidad.

Uno de los dioses secundarios, *Varuna,* fácil de identificar filológicamente con el griego Urano, dios del cielo, merece una reflexión aparte. Porque hay un momento de esta evolución de la cosmogonía védica en que pudo haber llegado a ser «el eje de un auténtico monoteísmo». Muy poco le falta —opina Bouquet— para convertirse en el único ser supremo, investido de una alta santidad moral, interesado siempre en mantener la moralidad en el mundo, piadoso y generoso, omnividente y omnisciente, creador y regulador del edificio del Cos-

mos». Sucedía esto, posiblemente por identificación con el monoteísmo predicado por Zaratustra en el vecino Irán. ¿Por qué no consigue Varuna convertirse en una divinidad trascendente? Pesaría, sin duda, en su contra el fuerte arraigo del culto a los grandes dioses, presente ya en el sustrato pre-ario. Pero, por otro lado, no hay que olvidar que tanto a nivel de especulación filosófica como en la práctica de la autorrealización mística, el hinduismo ofrecía a los espíritus más lúcidos la salida de un auténtico monoteísmo transcendente. Solución que, a su vez, decía muy poco al pueblo, confundido sobre todo por el inevitable riesgo de panteísmo que acecha a la formulación «Atman es igual a Brahman», sostenida por el vedanta.

Hay, pues, una reacción teísta que sucede al trascendentalismo upanishádico y que potencia a las figuras de la *trimurti,* ofreciendo múltiples versiones de ellas según los lugares donde germine cada culto. Se pueden, sin embargo, distinguir claramente los rasgos específicos diferenciales de cada una de estas divinidades.

Visnú es un dios amable, blanco inicial de la piedad hinduista, ante la que se presenta en el paraíso terrenal, junto a su esposa, Lakshmi, diosa de la felicidad. Le corresponde la conservación del mundo y eso le obliga a tener que intervenir siempre que el orden establecido *(Dharma)* es puesto en peligro por una acción maléfica. Integrado en los Vedas como un dios solar, su figura sufre un importante cambio durante la reacción teísta para ser presentado en figura humana a través de sus *avatares.* Se denomina *avatar* el proceso de encarnación del dios quien, para hacer frente a su tarea de salvador del orden, adopta una figura. El recurso al *avatar* nos sitúa en el nivel más bajo de las sucesivas manifestaciones de la divinidad que, única y absoluta en su origen, se había hipostasiado en la *trimurti* para descender a formar parte del mundo real en el *avatar.* Visnú tiene ocho avatares, lo

que nos indica hasta qué punto en la cosmogonía hindú se considera frágil e inestable el equilibrio del *Dharma.* Los más venerados son los dos últimos. El 7.° lo hace en la figura de un príncipe, Rama que se enfrenta al demonio Ravana, teniendo que pasar a la isla de Ceilán para derrotarle. Sus gestas han dado lugar al *Ramayana,* y la otra gran epopeya hindú, el *Mahabarata,* está dedicada al 8.° *avatar,* Krishna, príncipe del Norte, que abandona sus rebaños para convertirse en un victorioso guerrero. Un libro de esta epopeya es el Bhagavad-Gita, canto al Señor, que, aunque no sea reconocido como canónico, tiene una decisiva importancia en la configuración de la *Bhakti. El Gita* ha hecho del krishnaísmo la forma más popular del culto a Visnú. Basado, quizá, en la figura histórica de un profeta, incorporó elementos de otras tradiciones, particularmente del yoga, concebido aquí como camino hacia la unión con la divinidad. El krishnaísmo rechaza los sacrificios y conserva un contexto bucólico-dionisíaco que se traduce en la entonación de himnos, oferta de flores y libertades eróticas.

Siva presenta un aspecto muy diferente. Es un dios agresivo. Danza en un círculo de fuego y tiene su sede en las nieves del Himalaya. Heredero del *Rudra* de los Vedas, donde no era un dios ario, sino una divinidad de los pueblos vencidos, personifica la fuerza vital que por su misma dinámica tiene que mostrarse destructiva, peligrosa. Su veneración pretende alejar el efecto maléfico que puede desencadenar su poder. Kali, su esposa, aún le aventaja en los aspectos crueles de su figura, no obstante lo cual ambos son objeto de una piedad devota que, por debajo de esta corteza terrorífica, les venera como dios de la fecundidad. Siva es también el patrono de los ascetas, con los que le identifica su figura enjuta, semi desnuda, presentada con frecuencia en el marco hostil del Himalaya. Lleva la luna como prendedor de su cabellera, signo que alude a su tarea fecundadora de

cada novilunio, tarea con la que está ligado el simbolismo fálico de los *linga,* piedras erectas que ya se perciben en el culto pre-ario a este dios.

Visnú y Siva, enfrentados en la práctica por las sectas, que al venerarlos por separado recalcan sus diferencias, son aspectos complementarios de la dinámica del cosmos. «Ambas divinidades —escribe M. Biardeau— en su último nivel, son concebidas como la proyección del *yoguin:* es el Dios supremo quien se hace el gran yoguin, el renunciante por excelencia. El ritmo de vida de un yoguin, al pasar de una fase de concentración sobre sí mismo a una fase de vuelta hacia la conciencia de una realidad exterior, forma la alternancia de las noches y los días cómicos, es decir, de unos períodos del universo en que se despliega o reabsorbe.»

La Diosa, *Devi* o *Maha Devi,* Gran Diosa, constituye el tercer gran foco de atención del culto hinduista. Se presenta bajo muchas figuras, entre las que Lakshmi, Parrati, Durga y Kali, son las más relevantes, pero bajo todas ellas subyace una estructura idéntica. Acompaña al dios y, liberada de una tarea en el orden cósmico, se halla dispuesta a atender las peticiones de sus devotos. Si, a veces, es representada con rostro o actividad terrorífica, como sucede con Kali, eso sólo significa su decidida posición en la lucha contra el mal. Así lo entendía Ramakrishna, el gran místico del siglo XIX, explicando que «la diosa parecía fea y amenazadora únicamente a los ojos de los ignorantes, pero que quienes poseen el conocimiento la ven como realmente es, una muchacha sonriente y bella, compasiva y dispuesta a escuchar los ruegos de quienes la invocan con un corazón sincero».

Dado que cada pueblo, cada secta, cada familia, tiene su peculiar advocación de los dioses, es fácil entender que el esquema estructural a que hemos reducido aquí las divinidades del hinduismo se despliega en un riquísimo calidoscopio, tan variado y colorista como la

mezcla humana que representa ese conjunto de 400 millones de hindúes. Los dioses son elementos del folklore, expresado en una imaginería barroca y exuberante como el mismo entorno geográfico. Pero si tenemos en cuenta su posible reducción al esquema de la *trimurki*, queda en claro que este riquísimo Panteón es más simple que el de otras mitologías indoeuropeas.

CONFIGURACION DE LA SOCIEDAD

Para entender el hinduismo —o cualquier otra religión— hay que conocer la estructura de la sociedad donde se originó y se practica. Desde siempre ha llamado la atención, al observador occidental, el sistema de castas que caracteriza a la sociedad hindú; tanto es así que el nombre del estrato inferior, los *parias*, ha pasado a nuestro vocabulario como denominación peyorativa de una persona carente de status. Sin embargo, el régimen de castas es consustancial a las sociedades indoeuropeas y tanto a través del mundo romano como por los invasores «bárbaros» ha formado el sistema subyacente en nuestra organización social.

Los invasores arios conquistan el valle del Indo y la llanura del Ganges gracias a una estrategia bélica que, basada en el empleo militar del caballo y del carro de guerra, les da superioridad sobre los pueblos allí establecidos, poseedores de un mayor grado de civilización. Para no quedar sumergidos dentro de la cultura conquistada, los arios hacen pervivir su organización social estatuida de acuerdo a cuatro niveles fundamentales. Los *brahmanes*, sacerdotes e intelectuales; los *kshatriyas*, nobleza militar; los *vaisyas*, burguesía, y los *sudras*, artesanos. Fuera quedaban una multitud de etnias o grupos sociales identificados con el nombre vulgar de *parias*, gentes sin casta, es decir, sin status religioso dentro del

Dharma, aunque sí tengan un status social que, a veces, puede ser elevado.

La rigidez del sistema era absoluta y hacía imposible el paso de una a otra casta o la mezcla entre individuos de diversas castas. Era más que una organización política. Configuraba a la sociedad desde unos fundamentos religiosos, ya que el nacimiento en una u otra casta se producía de acuerdo con el *karma* acumulado en existencias anteriores, e igualmente dependía de los méritos contraídos en la vida presente la próxima reencarnación en una casta superior o inferior. Esto explica la resistencia del sistema de castas en la sociedad hindú, a pesar de haber sido combatido por la reforma budista y por la práctica común de los renunciantes. La misma abolición legal hecha en la Constitución india de 1947 no ha impedido la pervivencia de esta distinción en zonas rurales.

Establecido probablemente en el momento de la reforma que sustituye el vedismo por el brahmanismo, el sistema de castas supone el control de la sociedad india por parte de una «aristocracia intelectual», como Eliot denomina a los Brahmanes. Nehru, por su parte, observa que al estar «libres de preocupaciones materiales y, en lo posible, libres de obligaciones, podían considerar los problemas de la vida con una actitud de desapego».

Los brahmanes no son un estamento clerical, sino una capa social numerosa y compacta, que asume y desarrolla las funciones culturales y religiosas como liderazgo que les mantiene por encima de los nobles. Es lógico, por eso, que de este segundo estamento de los kshatriyas procedan las dos grandes reformas religiosas (jainismo y budismo), que, de hecho, son, ante todo, reformas de la estructura social y abogan por la absoluta igualdad de todos los hombres.

El dogmatismo social impuesto por los brahmanes se apoya en la estructura familiar, que es, por encima

del templo, el ámbito prioritario del culto. Cada casa tiene su altar y ante él se reúne la familia por la mañana y por la noche para los ritos de adoración y las ofrendas. Una ceremonia de «recepción del hilo sagrado», que tiene lugar entre los 8 y los 11 años, permite al adolescente formar parte activa de la comunidad religiosa. Entonces adquiere la categoría de «estudiante», a la que sucede la de «padre de familia» a una edad temprana, como para evitar que el joven se sienta atraído por el camino de la piedad absoluta y la renuncia. Porque en la sociedad india siempre se tiene presente esta dialéctica que divide al hombre en dos grandes tendencias: la dirigida a ser miembro activo de la vida mundana —considerada, no lo olvidemos, como ilusoria, en definitiva— y la dirigida hacia la plena dedicación a la búsqueda de la liberación. Teniendo esto en cuenta, una vez que el hombre ha cumplido con sus obligaciones familiares, cuando ya tiene nietos, puede pasar al tercer estadio, el de asceta o incluso ermitaño, ocupado enteramente en sus tareas espirituales.

Fuera del ámbito doméstico, el hindú cuenta con *el templo* como santuario de un dios, que se convierte en centro de peregrinaciones o, simplemente, en lugar para realizar un culto público en determinadas solemnidades del calendario litúrgico. Los templos son también, en ocasiones, pertenencia de una *secta* determinada —de las miles que conoce el hinduismo—, y que utiliza su modo de concebir y honrar a una divinidad como factor diferenciante. En ambos casos, el templo es la casa del dios, cuya personificación llega al extremo de que se desarrollen, como tema del culto, las funciones antropomórficas de despertarle, presentarle comida, cumplir con su aseo, etc., actos que también se desarrollan en el santuario doméstico.

PRINCIPIOS DOCTRINALES BASICOS

La rica pluralidad de dioses, de castas, de sectas, queda ordenada por el *Dharma,* que da unidad a todo en el mundo hindú. El *Dharma* se cumple inexorablemente a todos los niveles y de su acomodación a él, individuo y sociedad recibirán la felicidad y la salvación. O lo contrario en caso de perturbarlo.

Según eso, el *Dharma* es la estructura fundamental dentro del devenir cósmico. La evolución que lleva a todos los seres contingentes desde el nacimiento hasta la muerte y que se desenvuelve en una serie de ciclos supone el cambio de formas en una misma y única sustancia. Dentro de estas mutaciones de la materia primordial *(prakriti)* el hombre vive su propio drama de una manera responsable en cuanto que, como poseedor de una parte inmortal e impasible, *atman* (alma, espíritu), debe esforzarse en liberarla del encadenamiento a la ilusión que sufre por su ignorancia. La responsabilidad del hombre deriva del hecho de que toda acción *(karma)* genera una huella *(samskara)* positiva o negativa. En caso de acumularse huellas positivas (buenas acciones), el hombre adquirirá derecho a reencarnarse en una casta u orden superior durante la próxima existencia. En caso contrario, descenderá de casta o se reencarnará en un animal. Ahora bien, para la liberación absoluta no bastan las buenas acciones, sino que hay que conseguir el conocimiento que no produce huella y que, en un grado superior, disuelve el depósito kármico acumulado.

Ante este panorama, el hombre sabe a qué atenerse y puede muy bien ordenar y jerarquizar sus fines, que en líneas generales se reducen a cuatro:

— el cultivo del amor y sus placeres;
— el desarrollo de los intereses materiales;
— el cumplimiento de sus obligaciones religiosas y sociales;
— y la liberación.

Cuanto más alto se halle en la escala de las castas, más obligado se sentirá a ocuparse primordialmente de los fines espirituales de la vida, a encaminarse hacia la liberación absoluta.

Este concepto de autoresponsabilidad no es primitivo en el hinduismo: los vedas preveían el castigo de los malos y el premio de los buenos tras la muerte de una vez por todas. Es el budismo, o la corriente en la que se formó el budismo, la que proporciona a los brahmanes una nueva comprensión del *samsara* (cadena de reencarnaciones) como algo que liga al hombre a una existencia sin fin. A la vez que todo destino es provisional, susceptible de ser mejorado o empeorado. Lo que, en definitiva, afecta al universo entero, que en su devenir se configura según las acciones de los seres que lo constituyen. En esta concepción es fácil de entender el valor social que se concede a la actividad —aparentemente insocial o asocial— del renunciante que deja el esquema mundano para luchar por su liberación. La Norma (el *Dharma)* es, pues, transcendente y afecta a todo como un principio de causalidad que invadiera el desarrollo del cosmos en todos los niveles en que éste pueda ser pensado. Pero, a la vez, por la presencia en los seres vivos de un *Atman* imperecedero e inmutable, abre la puerta de su propia destrucción, mejor dicho, de su sublimación en el proceso de liberación *(moksha)* y aislamiento*(kaivalia)*, que llevaría, en su momento último, a una detención del fluir de las cosas, volviendo todas las combinaciones de formas de la materia a su unidad radical primigenia.

La responsabilidad libre del hombre y de los demás seres en la marcha del Universo explica también por qué el hombre de Asia no ha pensado, hasta nuestros días, en la necesidad de estudiar el mundo físico para conocer sus leyes. Para él, como expone Masson-Oursel, «el mundo no es lo que puede ser según unas leyes ineluctables, no humanas, sino tal como la instituyen los com-

portamientos de aquellos que saben y que tienen la responsabilidad del futuro... Mientras que los altaicos, mongoles y tibetanos hacen depender todo del chamán, chinos y japoneses del poder imperial, el brahman indio sabe *a priori* lo que es en función de lo que debe ser, según la tradición que se funda en el saber revelado».

Renuncia y auto-realización

La férrea estabilidad del marco social brahmánico es lógico que se vea seriamente comprometida por la práctica de la actividad liberadora si el fiel quiere dar a ésta una prioridad absoluta. El brahman propondrá una realización resignada de antemano con un estado de cosas que debe subsistir como referencia válida para que el hombre sepa en qué estadio del camino de liberación se halla en cada momento. Frente a esta postura conservadora se alza la práctica de los renunciantes que buscan el atajo, trabajoso, pero eficaz.

Dentro de un sentido pragmático característico de la India es como hay que entender el cultivo de la ascética, de una manera radicalmente distinta a la occidental. En sus prácticas de oración y disciplina psico-fisiológica, el oriental —concretamente el indio— *se entrena* en busca de una lucidez. No hace su ejercicio para solicitar ayuda de un ser superior, sino para buscar la postura conveniente a todos los niveles. Este es el sentido del yoga, que impregna el hinduismo desde el Bhagavad-Gita hasta el esfuerzo sintetizador de Aurobindo por un yoga integral. Junto con la organización en castas y la filosofía mística de sus pensadores, el yoga constituye uno de los tres elementos esenciales del hinduismo. Multiforme en sus métodos, de manera que cada maestro, cada secta, se distingue por el estilo peculiar de su yoga, éste es, en definitiva, el arte de coordinar la actividad del hombre para llevarle, una vez dominada la diva-

gación de los procesos mentales, a un estado de concentración *(Samadhi)* liberadora. La práctica adecuada del ejercicio del yoga en sus grados superiores proporciona unos poderes excepcionales —algunos de los cuales son similares a los poderes chamánicos—, lo que constituye uno de los aspectos más divulgados y peor entendidos del hinduismo y del yoga. Todos los grandes maestros, comenzando por Patañjali, el recopilador de los aforismos que fundamentan el yoga clásico, previenen contra el espejismo que suponen esos poderes, cuyo cultivo aleja de conocimiento liberador. Es decir, que el dominio del cuerpo y de las mentes es contemplado como un recurso, nunca como un fin.

Esta disciplina estructurada por el yoga para dar al hombre un camino eficaz de liberación ha sido la clave de las reformas anti-brahmánicas. Los dos fundadores de las herejías adoptan nombres que aluden al éxito alcanzado en su búsqueda de una nueva explicación: Vardhamana Jnata, creador del jainismo, es conocido con el nombre o título de *Jina,* «el vencedor», al igual que a Gautama se le llama *Buda,* «el iluminado». Los dos ascetas victoriosos no admitían ni dioses, ni castas, ni sacerdocio, proponiendo un camino de salvación que hace al hombre absolutamente responsable del dharma, con el que se liga en una batalla perpetua (voto del *Bodhisattva)* que sólo terminará el día en que hasta la última brizna de hierba quede liberada del *samsara.*

En las herejías no cabe negar un factor político en cuanto que ambas están propiciados por miembros de la segunda casta, nobles kshatriyas que con su planteamiento niegan la validez del andamiaje montado por los brahmanes. Con esta revolución, no aceptada de hecho por la India, se buscaban posiciones similares a las del antiguo Egipto, China, Japón o el imperio Inca, donde corresponde al rey, y no a los sacerdotes, la regulación del orden del imperio, imagen del orden cósmico.

Pero la extraordinaria capacidad de absorción que caracteriza al hinduísmo le permitió beneficiarse del hallazgo budista y jaina. Por entoces se opera el cambio definitivo entre el vedismo y el brahmanismo. El *Dharma* es entendido como una responsabilidad sin fin, de la que ya hemos hablado. Y como fenómeno social se produce la práctica de la renuncia *(Samnyasa),* que da origen a la aparición de ascetas *(sadu).* Estos hombres rompen con la sociedad, abandonan el distintivo de su casta, se colocan al margen de la actividad religiosa oficial y se consagran totalmente a la búsqueda de su liberación espiritual.

El voto de renuncia constituye automáticamente una marginación, por no decir una muerte social, que repercute también en el aspecto religioso. Cualquiera que sea la variedad de renuncia elegida, el *sadu* se coloca por debajo, incluso, de los parias y pierde, por así decirlo, la gracia espiritual de la comunidad creyente. Nada tiene de extraño que los brahmanes desaconsejen y prohíban el trato con los renunciantes, cuya postura anárquica cuestiona teóricamente el orden establecido. Pero en la práctica esta tropa de marginados constituye una válvula de escape para seguridad del sistema. Su presencia en los caminos de las grandes peregrinaciones, en las grutas de las montañas o en las selvas, es un testimonio rico del esfuerzo por la búsqueda de lo Absoluto, esfuerzo al que el fiel responde haciéndose cargo espontáneamente de la subsistencia de los renunciantes.

Pero es el camino de la devoción *(bhakti)* el que polariza la mayor parte del esfuerzo religioso popular. Permite establecer una relación directa, interpersonal entre el devoto y la divinidad, a la que el abigarrado Panteón hindú ofrece inagotables modalidades. La *bhakti* no tiene por qué ser heterodoxa. Si roza la disidencia será porque no reconoce de hecho la separación de castas y los devotos de un dios se mezclan así en sus santuarios y en la

celebración de sus fiestas, sea cual fuere su encuadre social. Frente al ritual y al sacrificio, la devoción ofrece a los fieles hindúes una atmósfera cálida y que se presta a manifestaciones de barroca exuberancia, las que mejor se corresponden con las líneas artísticas que vemos desplegadas en la ornamentación de los templos. La *bhakti* traduce y encauza la tensión latente en el hinduismo entre la férrea estructura brahmánica y el ideal de búsqueda de lo Absoluto que testimonian los renunciantes. Permite igualmente conciliar el individualismo con la necesaria disciplina de casta. Su práctica admite muchos grados y por eso no es posible hacer de ella un juicio valorativo de conjunto. Cuando invade algunas de las estructuras más progresistas del sistema, por ejemplo el yoga, actúa ciertamente de elemento conservador. Pero en el culto a las divinidades, humaniza las relaciones, sacándolas de la fosilización en el ritual.

Como hemos dicho, la *bhakti* penetra en el yoga desde el Bhagavad Gita y también hay una alusión a ella en los *Yogasutras* de Patañjali, probablemente debido a una interpolación. Frente a la postura de los grandes vencedores del sistema, el Jina y el Buda, el adepto al *bhakti Yoga* confía la tarea de su liberación a la devoción, pensando que la entrega devota a la divinidad es el recurso más importante para alcanzar al *Samadhi.*

Al llegar a estos resultados, hacia el siglo VII a.d.C. vemos que se han desvirtuado los dos grandes motores de la creación religiosa hinduista: el sacrificio ritual y el yoga. Ese sacrificio ha perdido su «magia» primitiva; es decir, su misma razón de ser. El yoga —al hacerse bhakti yoga— abandona la radical soledad con la que el asceta se enfrenta con su destino y conquista la mística natural. Aunque el sistema subsiste y se mantiene firme frente al embate del islam y del cristianismo, está claro que los espíritus inquietos, de elevadas aspiraciones espirituales, deberán escoger la senda de la renuncia y la

marginación. Esta salida es posible gracias a la nula agresividad del hinduismo con respecto a sus disidentes, a su creencia de que ofrece una fórmula religiosa, cuya práctica es compatible con la de otras religiones, idea que, encarnada por Ramakrishna (1834-1866), le permite llegar a la identificación mística con Kali, Mahoma y Jesucristo.

HINDUISMO UNIVERSALISTA

Ramakrishna es uno de los ejes de la importante reforma religiosa operada durante el siglo XIX en el seno del hinduismo. Era la respuesta eficaz a una primera reacción conservadora originada en la India ante la colonización británica. El orden eterno *(Sanatana dharma)* muy bien podía ser un orden universal. Ramakrishna, aunque brahmán de casta, pertenecía a una familia pobre y quizá por eso estaba en la mejor disposición para emprender una reforma basada en la eficacia de la práctica religiosa, en su caso de una bhakti perseverante encaminada hacia la universalidad por la experiencia mística.

La preocupación por lo Absoluto que, como veíamos, marca el rumbo característico del hinduismo a partir de los Upanishad, cultivaba en el marco de una gran tolerancia con lo extraño le ha permitido en el último siglo ofrecer personalidades de relieve internacional. La más conocida de todos es la de Gandhi, jainista de origen, que aplica con eficacia a la política la fórmula de la no violencia heredada de su credo religioso. Cae víctima de una secta de fanáticos que no toleran su reforma radical de la estrcutura de castas. En el plano literario, Rabindranath Tagore sabe manifestar el encanto poético del mundo hindú y consigue expresar el anhelo místico con imágenes inspiradas en San Juan de la Cruz al escribir *El rey del salón oscuro.*

Pero la decisión de difundir el hinduismo fuera de las fronteras de la India con una acción sistemática corresponde a Vivekananda (1863-1902), discípulo predilecto de Ramakrishna y fundador de la misión que lleva el nombre de su maestro. Imitando modelos cristianos, crea una orden monástica que abre sus centros de influjo en Norteamérica, Francia y otros países europeos. Al obrar así se opone a las tendencias integristas que mantienen la creencia de que el *Sanatana dharma* está reservado en exclusiva para los nacidos en la India y dentro de las castas superiores.

El mayor influjo hinduista en el ámbito internacional se ha producido, con todo, a través de la difusión del yoga, que era ya un elemento importante en la misión Ramakrishna. A muy diversos niveles, el yoga —del que Jung espera una versión occidental para dar un futuro positivo a la Humanidad— constituye uno de los recursos que más se citan en América y Europa como técnica válida de realización. Lo vemos en la base del entrenamiento autógeno del Dr. Schultz y de la sofrología del Dr. Caycedo, pero también es una ola de fanatismo cuando al frente de él se colocan personajes como el Maharaj Ji, que encabezó en su día la *Divinie Light Mission.*

El yoga practicado en Occidente tiene poco que ver con el hinduismo, aunque tampoco faltan esfuerzos por implantar un *bhakti yoga* auténtico, como sucede, por ejemplo, en la misión Sivananda —con varios centros en España—, cuyos adeptos son devotos de Krishna.

Es difícil pensar que se produzcan «conversiones» en el sentido en que este término se emplea en las misiones cristianas. No va con el genio hinduista el reclamar adjuraciones, dando a sus miembros absoluta libertad para considerar su compromiso del grado y calidad que prefieran, o para compaginar sus creencias y prácticas con otras que puedan ayudarlas. Por todo ello es imposible medir estadísticamente el influjo internacional

del hinduismo, que, ciertamente, no es grande, y cuando se produce, es a base de encuentros tangenciales.

Dentro de sus propias fronteras, la nueva situación nacional de la India, a partir de su independencia, ha introducido cambios fundamentales como la abolición del sistema de castas, mientras que el liderazgo brahmánico no tiene sentido en una sociedad agobiada por graves problemas económicos, demográficos y educacionales para los que se buscan soluciones en el marco de la política. Como las demás religiones, el hinduismo se ve enfrentado con un momento difícil. Para responder al reto de la secularización de la vida deberá desprenderse de todo ese fárrago colorista de sus 33 millones de dioses y volver, como en los Upanishad, hacia visiones más trascendentales del ser Absoluto. La mutación integradora pertenece a la esencia misma de esta forma religiosa, la más antigua de la Humanidad entre las que hoy perduran. Eso puede permitirle mirar hacia el futuro con esperanza.

EL BUDISMO

Tendremos que emplear la palabra «fascinación» para resumir el impacto del budismo en el mundo oriental, recorrido y conquistado por los monjes mendigo de la túnica azafrán. Fascinación por un cambio de órbita en el planteamiento del destino del hombre que, gracias a la intuición de Buda, puede entender y resolver el problema radical de la existencia: el sufrimiento en toda su proteíca omnipresencia. Fascinación porque, sin limitarse a ser una posición puramente intelectual, no es tampoco una religión, propiamente tal, que subordine al hombre o mediatice su comunicación con lo Absoluto.

Así sucedió desde el instante mismo en que Gotama, convertido ya en un iluminado *(buddha* en sánscrito), se presenta ante sus antiguos compañeros para comunicarles su hallazgo. Eran éstos cinco ascetas a los que años atrás Gotama, en una primera fase de búsqueda, había dejado asombrados por el rigor de su penitencia. Cuando, desengañado sobre la utilidad de las mortificaciones a ultranza, cambia de vida y acepta la comida que recibía como mendigo y el vestido que encuentra junto a una pira funeraria, sus cinco compañeros toman

esta actitud como abandono del ideal común de perfección y le abandonan.

Una vez alcanzada la iluminación, Gotama se acuerda de ellos y los elige como primer público. Están en un bosque de los alrededores de Benarés y así nos describe el texto clásico los preliminares del encuentro en el que tendría lugar el nacimiento del budismo:

> «Los cinco del grupo afortunado vieron de lejos acercarse al Predestinado y, habiéndole visto, empezaron a decir: «He aquí al samán Gotama que se acerca; ese relajado, ese glotón, ese derrotado... Ninguno de nosotros tiene que ir a su encuentro ni debemos adelantarnos ante él; no hay que recogerle la capa ni su platillo de limosnas; no tenemos que ofrecerle ni comida ni bebida; ni, tras disponer un taburete para sus pies, decirle, señalándole los lugares vacíos: «Ahí tienes, reverendo Gotama, sitios vacíos; puedes sentarte si así lo deseas...» Y a medida que se acercaba el Predestinado al lugar donde se encontraban los cinco del grupo afortunado, éstos se sentían más incómodos, todos experimentaban deseos de levantarse... Incapaces de sostener la majestad y el esplendor del Predestinado, fueron levantados de sus asientos y todos, olvidando lo que habían dicho antes, se dirigieron hacia el Predestinado. Uno le ayuda a quitarse la capa, otro se hace cargo del platillo de las limosnas, otro le ofrece un asiento, otro le trae un taburete y otro agua para lavarse los pies. Y decían: «Sé bienvenido, reverendo Gotama, sé bienvenido; siéntate, este asiento es para tí.»

Una liberación compasiva

La posesión de un conocimiento superior, relacionado con la interpretación del destino del hombre, situaba a Gotama en una posición excepcional. Tiene la llave de su propia liberación instantánea y no le falta la tentación del espíritu maligno que le aconseja esa salida. Pero Gotama resiste esos halagos y entiende que debe comunicar a los demás sus conocimientos. Si sus cinco compañeros de ascetismo le habían admirado —con una lógica humana— por el extremado rigor de su mortificación, al encontrarle de nuevo en Benarés quedan fascinados por la grandeza que late siempre en los hombres que toman la decisión de anteponer el interés de los demás al suyo propio.

Por eso, en la fascinación que inspira el budismo se percibe una doble vertiente. Por un lado está la grandeza misma del conocimiento, las Cuatro Nobles Verdades, que de una vez por todas proponen al hombre un camino seguro de liberación. Por otro, aparece la ***compasión,*** que liga al Perfecto con los seres que viven atrapados en los males de su ignorancia. Este camino será la constante adoptada tras él por una legión de espíritus compasivos que, en el umbral mismo de su liberación, renuncian al descanso perfecto y hacen propósito de aceptar la reencarnación mientras quede en el mundo un ser —siquiera sea una hierva del campo— que aún no haya sido liberado. De este modo se crea entre los seguidores de la doctrina de Buda un soporte afectivo que hace del esfuerzo personal por la liberación una empresa comunitaria.

Dentro de esta concepción, todos los hombres, sea cual fuere su situación personal, se sienten bien encajados, adecuándose sus deseos espirituales con las posibilidades que tienen de verlos realizarse. Se sienten situados en una pirámide de la que tienen que alcanzar el

escalón inmediato superior, y ya eso exige un esfuerzo infatigable. Quien siente en sí el deseo de la renuncia total que le lleve a convertirse en monje, es porque se halla en el último eslabón de una cadena de seres cuyos méritos acumulados a lo largo de un número incalculable de existencias han producido un espíritu capaz de recibir la palabra de Buda en su máxima exigencia.

De Filosofía a religión

Antes de nada establezcamos una distinción entre lo que significa el mensaje de Buda y las distintas formas de practicarlo. Entre ambos términos a veces se abre el abismo de una contradicción manifiesta, como sucede, por ejemplo, en el hecho de la divinización popular de Buda. Estas diferencias marcan el paso que va desde una sobria doctrina filosófica a una religión con su culto y su mitología fantástica. Ambas posiciones, por lo demás, son muy claras, fáciles de diferenciar y de entender como dos aspectos característicos de la Humanidad: la pujanza de sus grandes genios, por una parte, y por la otra el desvirtuamiento a que está sometido cualquier sistema filosófico o religioso por la acción continuada de los hábitos y conductas masivas. Gotama alcanza ciertamente una de las cimas del espíritu humano. Por una intuición excepcional consigue poner al alcance del hombre un medio para salir del fatalismo. Todo eso, pero sólo eso. Sus seguidores, sin embargo, prefieren verlo convertido en un dios y su severa y simple doctrina de liberación en un ritual y en una compleja escolástica. Los monjes mendicantes y vagabundos se convertirán a veces en oficiantes estáticos de una liturgia.

Pero tampoco hay que simplificar las cosas: la proposición que hace Buda no puede reducirse a una filosofía, ni siquiera a una metafísica combinada con una éti-

ca. Hay en ella una apelación al hombre —incluso al Universo— como para dejar marcado un hito decisivo en la historia de la Humanidad y en la de cada hombre, al que exige, por eso, una fe previa. Porque va a implicarle en su dimensión más profunda. Para llegar a ella y activarla no le bastará una decisión intelectual, sino esa otra, indefinible, que consigue superar los puntos racionalmente oscuros mediante la entrega incondicional. Aunque se diferencia en muchos aspectos de las otras grandes religiones, el budismo coincide con ellas en la necesidad de una fe previa. Fe que posteriormente dejará pasó a la vivencia de un conocimiento perfecto y sin fisuras, hasta el punto de que el *Dammapada* caracteriza al hombre superior como «el que ya no necesita de la fe». Para entender esta fe inicial y transitoria volvamos a recordar lo ya apuntado sobre el efecto de «fascinación» que producen la enseñanza y la persona de Buda. Esa fascinación supone la presencia de un componente emotivo en la relación que el hombre establece con las Cuatro Nobles Verdades. Queda seducido como se cuenta de Bimbisara, el rey de Magadha, quien afirmó, al escuchar la doctrina, que era «encantadora al principio, encantadora en el medio y encantadora al final». Insistamos en lo irracional de este tipo de actitudes para poder entender hasta qué punto el budismo es algo más que una sabudiría y su lógica trayectoria hasta convertirse en una religión.

En los límites de lo humano: la vía media

Y es que la intuición de Gotama versa sobre los problemas más decisivos del hombre: el del sufrimiento, el de la salvación, el del más allá. Su análisis exige una «conversión» hacia el replanteamiento de la existencia que él propone como camino de salvación. Se supone que no todos van a aceptar esa opción. Ni siquiera en vida del maestro tuvo su mensaje un poder de convic-

ción absoluto y la leyenda nos lo presenta, de camino hacia Benarés, dialogando con un mendicante que al escucharle, dice: «¿No vas a pretender afirmar que eres un vencedor?», alejándose después ante la categórica posición afirmativa de Gotama. Si rechaza la idea de ser tenido por una divinidad, no se recata en ponderar lo importante de su hallazgo, que le permite decir: «Yo, en este instante, sé quien soy», o, según la tradición, entender su misión como una revolución copernicana: «Voy a Benarés para alumbrar la oscuridad del mundo y hacer girar la rueda de una nueva ley.» Se requiere algo más que claridad mental para aceptar tan radical mutación. Pero el camino de Buda garantiza también hallazgos de un orden muy superior a los de una pura especulación racional. Podríamos decir que el descubrimiento de Buda está circunscrito pura y simplemente en el campo de lo humano —sin ninguna referencia a un más allá—, pero que, al mismo tiempo, consigue detectar el transfondo de las estructuras determinantes de los comportamientos. También intuye una actitud más vital para la relación del hombre con el cosmos. Y la primera consecuencia de este hallazgo es el sentido de armonía que preside su elección de la vía media, que evita todo exceso, cierra el paso al fanatismo y armoniza con la tendencia natural de los seres:

> «Hay dos vías extremas que el hombre religioso no debe tomar. Una es la vida de placer entregada al goce: es una vía baja, grosera, vulgar, indigna, inútil y que no lleva a la salvación. La otra es una vida de austeridad en que se maltrata su propio cuerpo; es una vida penosa, inútil y que no conduce a ningún lugar. Evitando esos dos extremos, el Predestinado ha descubierto y enseña la vía intermedia, la que lleva a la paz, al conocimiento, a la clarividencia, al Nirvana.»

Este descubrimiento lo ha hecho Gotama pasando por todas las experiencias, adentrándose en lo que él calificará luego de «extremos», de manera que puede garantizar plenamente el valor de lo que enseña. La sonrisa de Buda, la paz que inspira sentado en la postura del loto, parece una garantía de que su camino medio es una respuesta válida frente a la avidez humana, origen de todo desequilibrio. En uno de los textos del budismo primitivo, el Sutra de la Gran Muerte, se enjuicia así su obra: «Triunfó pacíficamente sobre los dolores de la tierra.»

Otra de las virtualidades más estimables de este camino medio consistirá en su sentido de ser accesible a todos por autorrealización, sin dependencia de ritos ni de mediaciones humanas ni divinas, por pura y simple adhesión al Buda, a su doctrina y a su comunidad, fórmula que consagra la asimilación de un creyente al budismo. Esas son «las tres joyas» del budista y los puntos de referencia que permiten llegar a un conocimiento auténtico del budismo.

I. LAS TRES JOYAS: Buda, doctrina, comunidad

A falta de un credo con la esencia de su fe, el budista tiene una fórmula por la que, al llegar al uso de razón, testimonia su inserción voluntaria en el grupo religioso: «Me acojo a Buda (en sánscrito, *Buddha*); me acojo a la ley (s., *Dharma*); me acojo a la Comunidad (s., *Sangha*). El primero que la pronunció, en vida del Iluminado, fue el hijo de un banquero de Benarés. No le satisfacían los planes que había formado su padre para convertirse en sucesor suyo en el negocio. Se escapó de casa y fue a escuchar la predicación de Buda, cuya enseñanza le conquistó inmediatamente. Sabiéndose perseguido por los hombres que había enviado su padre para hacerlo

regresar a casa, imploró aterrado la ayuda del maestro. Lo que en él fue un grito espontáneo solicitando ayuda, se convirtió más tarde en el enunciado básico que define la situación del budista: el maestro, su doctrina y la comunidad que los siguen son por eso consideradas como las «Tres joyas» que le definen como creyente.

a) **Buda: el príncipe Gotama, Sakyamuni**

La leyenda fantástica y minuciosa que envuelve al fundador del budismo ha hecho dudar a algunos investigadores sobre la realidad histórica del personaje, como si no pudiera ser otra cosa que la cristalización de todo un conjunto de ciclos míticos. Desde la serie casi interminable de sus nacimientos anteriores a lo largo de 91 veces 432 millones de años, que el maestro recuerda perfectamente, hasta su concepción inmaculada, descendiendo al seno de su madre, la reina Maya, en forma de elefante blanco de seis colmillos, no ha sido ahorrado en esta leyenda dorada detalle imaginativo que pudiera explicar la grandeza del futuro Iluminado. Pero, al mismo tiempo, contamos con testimonios históricos del siglo III a.C. que permiten establecer las bases de una biografía cuyos rasgos dominantes son los siguientes: nace Gotama unos 558 años antes que Jesucristo, en una pequeña ciudad del actual Nepal, Kapilavastu, en el seno de la familia de los Sakyas. Su padre era un señor feudal de la casta guerrera. Su madre muere siete días después del parto, por lo que le educa una tía suya, segunda esposa de su padre. Se casa pronto —quizá a los 16 años—, como era habitual, y tiene un hijo. A los 29 años abandona su palacio y busca en el camino de la renuncia total de los mendicantes la solución a las dudas que le asaltan sobre el sentido de la existencia y del destino humanos. Recibe lecciones de un conocido maestro de ascetismo y practica el yoga con un *guru*. Seis años de

aprendizaje le hacen pasar por las más variadas experiencias, poniendo a prueba la voluntad más enérgica en los rigores de la mortificación y la mente más lúcida en el camino de la meditación. Al término de una vivencia iluminativa, que le lleva a descubrir la razón última del devenir del cosmo, decide difundir su nuevo conocimiento, una doctrina que a manera de rueda de ocho radios pone en marcha en un sermón que pronuncia en Benarés ante cinco antiguos compañeros de ascetismo. Durante cuarenta y cinco años predica su doctrina (dharma) como monje mendicante por el valle del Ganges y las estribaciones del Himalaya. Se separa de la enseñanza tradicional del hinduismo, funda una comunidad monástica y envía predicadores a difundir el Dharma por otras regiones más allá, incluso, de las fronteras de la India. Muere a los 80 años de edad, en una pequeña aldea, Kusinagara, en su misma región natal. Según los cingaleses, murió en el año 543, mientras que los expertos occidentales sitúan este acontecimiento en el año 477 a. de C.

Indiscutiblemente, tuvo que ser un hombre muy bien dotado en todos los aspectos. El *Sonadantd Sutta* nos lo describe diciendo «que inspira confianza, dotado de gran belleza física..., sin pasión por el placer..., amistoso..., con una conversación fácil». Y el *Ambattha Sutta:* «El venerable es un *Arahat* que ha despertado completamente, lleno de sabiduría, de bondad, feliz en su conocimiento de los mundos, insuperable como guía de los mortales...»

A la contemplación mística parece haber unido esas cualidades humanas que destacan en las personas cultivadas. Se impone fácilmente ante los auditorios o visitantes más diversos gracias a la seguridad que le da su confianza en la verdad y en el valor de su mensaje. La compasión —en el sentido más positivo del término— constituye la raíz de su actividad misionera y, como he-

mos indicado ya, crea en torno a él y en torno a su mensaje una cálida atmósfera de encanto y fascinación. Como predicador no acude a los registros apocalípticos y, sin ningún tipo de amenaza, inculca el ideal del esfuerzo por la propia superación vista en un plano de resonancia universal: «Haz tu camino para el bienestar de todos, por la felicidad de todos, por compasión del mundo, por el bien, por el bienestar y la felicidad de hombres y dioses.»

Entre los nombres que se le dan figuran los de Iluminado (Budha), Sakyamuni (el sabio de la familia Sakya), *bhagavant* (venerable), *sattha* (maestro) y *arahat* (perfecto). Estos tres títulos son comunes a cualquier monje que haya alcanzado la iluminación.

Un rico marco de influencias

Se nos muestra como un hombre lúcido, no como un «vidente», y aunque respetuoso con el panteón hinduista, no es precisamente un devoto. Sus años de búsqueda le han permitido situar con realismo el valor de cada uno de los recursos que el hombre tiene para entender y dominar el sentido de la vida. Lo que ha visto explicación del orden cósmico se lo debe a un esfuerzo intelectual que le adentró por el camino de la concentración *(śamadhi)* del yoga. Y no hay que pensar que exploraba un camino desconocido: todo lo contrario, seguía una corriente de gran empuje, que, apartándose del ritualismo védico, planteaba una metafísica del Absoluto.

El mundo vivía entonces una de las más intensas olas creativas de la historia de la Humanidad. Es contemporáneo de Confucio, Lao Tse, Zoroastro, Pitágoras e Isaías. En su misma tierra, los maestros upanishádicos han promovido una reflexión que emancipa al hombre de las relaciones rituales o mágicas con los dioses y las fuerzas de la Naturaleza. Así ha nacido la filosofía

samkhya, cuya concepción del proceso evolutivo de una materia primordial *(prakviti)* pudo muy bien servirle como soporte de su vivienda iluminadora. El samkhya da a su cosmología una explicación atea, rasgo que también seguirá Gotama, así como el planteamiento de la liberación por el camino del conocimiento.

Su misma pertenencia a la casta de los guerreros, los kshatriyas, habla de la reacción de las élites que detentan el mando efectivo frente a los brahmanes, quienes reclaman para su casta una prioridad basada en el nacimiento. Esta reacción la comparte con su coetáneo fundador del jainismo, miembro también, como Gotama, de la casta guerrera y disidente del hinduismo como hereje. Y es posible que antes de la iluminación hubiera conocido Buda los rudimentos del jainismo, ya que en los documentos más antiguos relatan discusiones entre el maestro y los niganthas, como se denominaba entonces a los jainistas.

Más importante y directa es la influencia del yoga en Gotama. Todos los expertos están de acuerdo en lo estrecho de la relación. El alemán Beckh llega incluso a decir que «todo el budismo no es otra cosa que yoga». La vía media, por ejemplo, es un típico hallazgo del yoga, método de autorrealización de carácter experimental. El cuerpo es entrenado para dar a la mente una pauta de equilibrio, serenidad, resistencia y quietud que mal se podían conseguir con la vida muelle ni con las torturas de la mortificación sublimada. Situado en esa plataforma después de haber experimentado que la ascesis efectista —que más tarde popularizarían los fakires— sólo le llevaba a la consunción física y a la debilidad mental, Gotama asciende los peldaños superiores del camino del yoga y en el *samadhi* alcanza la Iluminación. Hasta aquí se comporta como tantos otros grandes yoguis que le habían precedido: consigue liberarse con la supresión de los procesos mentales y su concentración

tiene fuerza suficiente como para disolver los depósitos kármicos, la huella que sus acciones anteriores habían dejado con efecto encadenador. Cuando en las alabanzas de los textos primitivos se dice de Buda que fue «el primero que tuvo compasión de los hombres», se alude, sin duda, a su decisión de no reservarse para sí el hallazgo de su visión. Muchos maestros del yoga habían llegado antes que él a una perfección semejante en el *samadhi.* Algunos vivieron esa liberación en el secreto de su aislamiento. Otros mantuvieron grupos de discípulos iniciados ante los que exponían una enseñanza esotérica, como se trasluce en el planteamiento de los Upanishads. Buda dejó el aislamiento, buscó discípulos y predicó, además, a todo el que quería escucharle, moviéndose en un entorno geográfico relativamente dilatado —la parte media de la cuenca del Ganges— durante más de cuarenta años. Es también el fundador de la primera comunidad monástica que actuará espontáneamente como organismo autoexpansivo.

La decisión que toma Sakyamuni de salir a difundir su mensaje nos es presentada en la leyenda como fruto de una compleja reflexión en la que intervienen tanto el espíritu del mal, Mara, que quiere impedirla, como el dios absoluto, Brahma, que le encarece a «abrir a la Humanidad las puertas de lo inmortal». Todavía indeciso, Buda percibe, según la leyenda, que los seres humanos se dividen en tres categorías: los que se hallan irremisiblemente hundidos en el error, los que han llegado ya a la verdad, los que flotan todavía entre la verdad y el error. Que el maestro enseñe importa poco a los primeros y a los segundos. Pero existe toda esa enorme multitud que vacila entre lo verdadero y lo falso, que se balancea entre el bien y el mal: éstos se salvarán o se perderán según tengan ocasión o no de oír la palabra capaz de poner en marcha la ley.

Proceso de divinización de Buda

Su decisión es una decisión humana y, prescindiendo de esta tramoya de dioses y demonios míticos, la toma por su cuenta, de acuerdo con su carácter y con su manera de ser. Es decir, no se presenta como emisario de nadie. Y precisamente porque sabe que lo que él ha descubierto puede llegar a conocimiento de cualquier otro hombre que cree en el valor de su hallazgo. Al presentarse ante sus cinco compañeros y posteriormente ante todo aquel que quiera escucharle, queda siempre en claro su carácter humano. Y como tal, como un hombre, es recibido por sus discípulos, que consultarán con él sus dudas, pero que nunca pensarán pedir de él que los salve. En un texto del canon Pali, Buda hace notar cómo entre quienes le han escuchado y siguen la doctrina unos llegan al Nirvana y otros no. «¿Qué puedo hacer? —se pregunta—; yo sólo indico el camino.»

Al actuar así, como maestro del que aprende un grupo de discípulos, Buda no hace sino seguir la costumbre de la India. Discrepará después de la tradición por su negativa a aceptar la autoridad de los Vedas y la primacía de los brahmanes. Con ello se excluye del hinduismo y crea una doctrina herética. Su predicación de la igualdad entre los hombres no da al budismo la ventaja que podría pensarse ante un pueblo que pronto va a ser férreamente estructurado en el marco estrecho de las castas. Porque en su conjunto, la doctrina de Buda es muy austera y exigente, bastante más que el hinduismo, y la contrapartida de estas renuncias sólo puede ser captada por un espíritu bastante cultivado. A no ser que el budismo adopte la forma de una religión donde no falten las ayudas habituales sensibles que busca el fiel devoto. Como maestro sólo triunfará en sectas reducidas; como divinidad contará con la veneración de millones de fieles.

Así nos explicamos que, aunque en vida proscribió toda forma de culto, una vez muerto sus discípulos se disputaron sus restos para tributarles culto. La devoción por las reliquias, tan características del budismo, no la conoce el hinduismo, ya que choca con la creencia en la reencarnación. Buda y los bodhisattvas posteriores dejan con sus reliquias a los fieles budistas unos puntos de referencia para establecer lugares sagrados, centros de peregrinación o un amparo de la comunidad que vive junto a ellas.

b) **La doctrina (Dharma)**

La rueda que pone en marcha Gotama, en realidad, está en marcha desde el comienzo de los tiempos. Porque el *Dharma* es eterno. No es otra cosa que el orden cósmico desde su mismo origen y actúa por sí mismo inexorablemente, de manera que no requiere ser dirigido por ningún Ser supremo. Más aún, su orden, su ley, su estructura dinámica, constituyen el Ser supremo con el que debe armonizar su conducta el hombre. Estar al margen de este imperativo cósmico constituye la ignorancia, fuente de actuaciones equivocadas que mantienen al hombre sometido al proceso de las reencarnaciones. Seguirlo es el medio adecuado para superar el dolor y adquirir la liberación.

En esta concepción, hombre y cosmos se encuentran cara a cara sin intermediarios. Nos tropezamos así con el problema del ateísmo budista. Para entenderlo hay que situarse en el contexto hinduista que enmarca la aparición de Buda. Y vemos cómo el primitivo vedismo, que postula la existencia de dioses antropomórficos como seres poderosos dueños de la creación y del devenir, ha sido sustituido paulatinamente por concepciones más intelectuales de la divinidad. En este proceso de clarificación, los *Brahmanes* sitúan a los dioses en un plano secundario con respecto a otro tipo de fuerzas mági-

cas o absolutas como son las invocaciones rituales, el espíritu, el yo trascendente (atman). En un segundo paso, los Upanishads conciben la idea de un dios absoluto, Brahman, inmaterial y perfecto. Esta especulación metafísica sobre el Ser absoluto lleva también a las escuelas upanisádicas a enseñar el escaso valor de los actos y sacrificios rituales. La felicidad del hombre sólo puede ser auténtica cuando vive como autorrealización sus aspiraciones de comunicarse con lo Absoluto e incluso unirse con El.

En relación directa con el Dharma

En este contexto de las escuelas metafísicas, Buda encuentra que el dominio de un método para acceder al conocimiento místico —el yoga— le introduce en una vivencia de la realidad absoluta. Y él la ve precisamente de esta manera: como una realidad. Ha cambiado la línea metafísica, que sirve de base a las coordenadas upanishádicas, por una línea de práctica de la ascensión mística, el *samadhi*. Como resultado, modifica el sentido de lo absoluto y del Brahman intelectual para el Dharma que es palpable. Es también independiente de toda especulación y de todo posible encuentro con él. Lo cual no quiere decir que el hombre pueda adoptar frente a él una postura distante. Todo lo contrario: si lo ignora, malogra su existencia. Porque respecto al Dharma, ignorancia equivale a trasgresión, al igual que en un eclipse de sol reina la más completa oscuridad. Romper esta oscuridad ha sido el gran mérito de Buda y así se valora desde los textos más primitivos, como éste del samyutta II: «Aparezcan o no los budas permanece inconmovible este principio (de la necesidad y estabilidad de la ley *Dharma)*. Buda lo intuyó, Buda lo comprendió. Habiéndolo intuido, Buda lo explicó, lo mostró, lo comunicó, lo estableció, lo aclaró, lo analizó, lo reveló.»

El Dharma, en el budismo, pide y reclama esta relación directa con él. Las mediaciones, tanto la especulativa como la ritual, no constituyen una auténtica ayuda y pueden, por el contrario, convertirse en estorbos. A la posición teórica del Samkhya que habla del «conocimiento» como salvación, el budismo añade esta puntualización de que un conocimiento teórico jamás salvará a quien se limita a especular. Una vez captada intelectualmente la verdad de la existencia del Dharma, el budista emprende el camino de la autorrealización por la vía óctuple.

En su relación con el Dharma el hombre no se encuentra absolutamente sólo: existen una serie de fuerzas que facilitan o dificultan lo que, en principio, tendría que ser un buen entendimiento. El mundo del mal, personificado por Mara, actúa como tentación sensual y como muerte que siega las oportunidades del hombre. Agudiza el deseo insaciable que, como veremos, es la fuente del sufrimiento. Mara tienta a Gotama inmediatamente después de su éxtasis, para invitarle a descansar en el Nirvana que tan trabajosamente ha conseguido tras seis años de búsqueda. Le vuelve a tentar al sobrevenirle su última enfermedad, para invitarle a acelerar su retirada de esta vida. Quiere esto decir que el espíritu del mal está muy interesado en que los hombres no reciben la acción benéfica de Buda y de los demás godhisattvas, que actúan como seres benefactores de la Humanidad. Organizado ya como religión, el budismo arrastra a su paso un conglomerado de dioses benefactores, tomados unos de las regiones donde se instala y heredados otros de su propia historia al institucionalizarle, sobre todo en el mahayana, la veneración de los bodhisattvas. De entre los bodhisattvas, unos constituyen personajes históricos como Avaloki, mientras que otros son entidades como Maitreya, el último Buda que se reencarnará en las postrimerías de la Tierra. Las divi-

nidades son de categoría inferior a los bodhisattvas. Por los méritos que acumularon durante su última existencia han llegado a un paraíso hedonista donde disfrutan toda clase de goces en espera de que el depósito kármico de su nuevo estado les haga regresar a otra vida inferior. Están sometidos a la ley del Karma y por eso «sienten envidia de los *arahat*», según el canon Pali.

De ahí que ninguna ayuda mejor para el creyente budista que la de la propia Comunidad, la tercera Joya, donde se agrupan aquellos que han despertado, gracias a Buda, al conocimiento de la Ley.

c) **La Comunidad (Sangha)**

Ya hemos dicho que Buda es el fundador de la primera orden monástica de la historia. Lo hizo para reunir a todos los que, tras el conocimiento de su doctrina, estaban dispuestos a ponerla en práctica con todo el rigor que implicaba. Ante todo, la renuncia al mundo como punto de partida del camino de la salvación.

En análisis de la universalidad del dolor infunde un tono negativo a todas las manifestaciones de la existencia, pues todas son encadenadoras. Al descubrirlo, el discípulo manifestaba un discernimiento que, puesto en práctica, sería el comienzo de su liberación. Ahora bien, la puesta en práctica iba a exigir de él la renuncia total.

Esta actitud renunciante era un hábito frecuente en el hinduismo a pesar de que significaba para quien la hacía la pérdida de status de casta; es decir, del amparo que le daba su religión considerada como un orden universal de todas las cosas. Cuando el budismo presenta la renuncia como una decisión salvadora y reordenadora de la existencia, no es de extrañar que atrajera hacia sí un gran número de conversiones. Hasta el punto de que provoca numerosas rupturas familiares, con el consiguiente disgusto de la población: «En aquel tiempo —

leemos en el Mahavagga, un texto del canon Pali— muchos jóvenes de buena familia del país del Magadha abrazaban uno tras otro la vida religiosa bajo la dirección del Bienaventurado. Y la gente murmuraba, se enfadaba y se encolerizaba: «El sraman Gotama trae la ausencia de los hijos, trae la viudedad, trae la extinción de la familia. Acaba de ordenar monjes a mil anacoretas, a los doscientos cincuenta religiosos del Sanjaya, y ahora muchos jóvenes de buena familia de la región de Magadha abrazan unos tras otros la vida religiosa bajo el sramán Gotama.» Cuando la gente veía acercarse a los monjes, trataba de buscar querella con este verso:

Ha llegado el gran sramán
a la capital del país de Magadha;
Ha convertido a todos los discípulos de Sañjaya;
¿a quién convertirá hoy?

Difícil ideal de perfección

Estos monjes eran unos mendigos *(bhikkhu)* y se trasladaban de un lugar a otro sin tener asentamientos fijos, excepto los refugios durante la estación de las lluvias. Esto explica, entre otras cosas, la fuerza expansiva inicial del budismo, que con su modelo de renuncia absoluta colma una de las aspiraciones tradicionales del pueblo hindú. Los *bhikkhus* tenían que atravesar un noviciado para probar la sinceridad de su vocación. Tras él, una ceremonia de ordenación los convertía en miembros de la orden monástica. Debían emitir previamente tres votos (castidad, pobreza y ecuanimidad). Diez cadenas se considera que tiene que romper el monje en su carrera hacia el nirvana. Las tres primeras son la ilusión de sí mismo, la duda, la creencia en la eficacia de las ceremonias. Conseguido esto se convierte en un *ganador de la corriente,* es decir: bien encauzado. La cuarta cadena es la pasión y la quinta el odio. Llegado a este punto, el monje ya

sólo se reencarnará una vez antes de llegar al nirvana. De otras cinco ataduras tiene que soltarse el monje que quiera alcanzar el grado de «los que no regresarán nunca»: de la pasión por la forma corpórea, la pasión por la vida celestial, el orgullo, el amor propio y la ignorancia.

Es decir, que ante el monje se presenta una interminable carrera de superación, lo que hace muy difícil, casi imposible, el ideal budista de renuncia. Por otro lado se admite con realismo, dentro del orden enunciado por Buda, que la mayoría de los hombres no están aún preparados para enfrentarse a ese último estadio de la liberación. De ahí que no sea contradictoria la ulterior apertura de la Comunidad para que en ella pudieran tener cabida los fieles, cualquiera que sea el punto en que se hallen de su trayectoria. Así es cómo se admite en la Sangha a Seglares que no abandonan las tareas y obligaciones de la vida diaria. Acumulando buenas acciones pueden hacer méritos para situarse en la próxima reencarnación, más cerca del ideal absoluto de renuncia. Entre las buenas obras figura la limosna a los monjes para que puedan subsistir. Este apoyo de los seglares acabará por perjudicar a la comunidad monástica en cuanto que, ya en vida de su fundador, se admiten importantes donaciones como parques para establecer campamentos fijos. Cambia así la vida errante de los *bhikkhus* y se ve en peligro su pobreza absoluta.

Toda la Comunidad comparte unas normas morales consistentes en cinco abstenciones: de matar, de robar, de ser impúdicos, de mentir, de tomar bebidas fuertes. Los monjes añaden otras cinco: comer a horas prohibidas, perfumes y adornos, dormir en camas confortables, tener dinero. No olvidemos que Buda ha elegido la «vía media». Es decir, que este código es más un recordatorio que un ideal de austeridad, cosa esta última que no tiene un sentido absoluto en sí misma. Más aún, las sectas rivales que tienen reglas mucho más austeras, cen-

suraban como relajación los hábitos de la comunidad de Buda. Del mismo fundador se decía —seguramente con justicia— que «llevaba una vida cómoda, comiendo bien, bebiendo bien y acostándose en buena cama con la boca llena de dulces». Esta moderación no era bien comprendida, dentro de la comunidad, por un grupo de rigoristas, que incluso en vida del maestro protestaron contra su actitud tolerante, tan opuesta al rigorismo tradicional de los ascetas de la India y que ya antes de la iluminación le había valido la repulsa de los cinco del grupo afortunado.

Democrática y abierta

En todos sus ámbitos la Comunidad tiene una organización absolutamente democrática y los puestos directivos se cubren por un sistema de elección, aunque en algunas sectas el maestro designa sucesor entre los discípulos. Buda rehusó hacerlo, corriendo incluso con el riesgo de que a su muerte se establecieran rivalidades por la sucesión. Es cierto que distinguió especialmente a algunos de sus discípulos, pero esto puede aparecer en las escrituras sagradas con intenciones determinadas. Así, por ejemplo, en el caso de los que se consideran sus principales discípulos, Sariputra y Mandgalayana, se trata de dos jóvenes brahmanes de estamento social muy elevado, por lo que su promoción bien podía haber tenido intenciones propagandísticas. También Kasyapa, que sería su sucesor al frente de la comunidad, es presentado en la tradición como un brahmán de poderosa familia, al que Buda distinguió desde el momento de su primer encuentro. En cambio, Ananda, que ocupaba el puesto más cercano al maestro, era un primo suyo y no tenía la categoría de *arahat* que distinguía a los monjes ya iluminados.

También las mujeres fueron admitidas en la Comunidad monástica. Al hacerlo, Buda seguía el principio de igualdad de castas, aplicándolo a la igualdad de sexos. Contaba con antecedentes entre las sectas surgidas de la enseñanza de los Upanishad. No obstante, la tradición pinta a Buda como reacio a la apertura que basan en la presión de un hecho concreto más que en la adopción de un principio. Y es que su madrastra —y tía—, al quedarse viuda, vistió el hábito monástico y en compañía de varias princesas hace un largo camino hasta Vaisalid, donde se halla Buda,para solicitar el ingreso en la Comunidad. Aun en ese trance, se hace responsable a Ananda de forzar la decisión del maestro y ésa será una de las faltas graves de las que el discípulo tendrá que responder ante la Comunidad a la muerte de Buda. Este relato y la posterior acusación a Ananda dejaron ver claramente que el grupo misógino tenía mucho influjo entre los redactores de la tradición. De manera que hacen profetizar al maestro, tras admitir a regañadientes la entrada de las mujeres, que por ese hecho la vigencia del Dharma sería de quinientos años en lugar de los mil que normalmente le hubieran correspondido. La profecía del relato resulta, pues, tan falsa como la tendencia antifemenina que aquél quiere atribuir a Buda.

Aunque muy poco organizada esta Comunidad de monjes, que cuenta con el respaldo de unos laicos bienechores, constituye la primera institución de una sociedad religiosa. Asienta unas bases estables en la cercanía de las principales ciudades de la cuenca media del Ganges, se distingue por un hábito y, más todavía, por unas costumbres bastante distintas de los grupos de liberados y penitentes, de tanta tradición en el país. El *bhikkhu* da precedencia al conocimiento sobre el rigor ascético y sobre el poder maravilloso paranormal. Esta organización y este cultivo de una doctrina conmocionará el universo hinduista y más adelante tendrá un enorme

poder de influencia sobre el imperio chino y sobre el Japón.

Inmediatamente después de la muerte de Buda, la Comunidad de monjes quedaría dividida en dos tendencias, la rigorista, volcada en el perfeccionamiento personal, y la humanitaria, que concibe la compasión benevolente como palanca para conseguir la liberación universal. Lo que un hombre iluminado podía armonizar dinámicamente en su persona, no era fácil herencia cuando el ser humano tiende generalmente a manifestarse en algún sentido extremo. Así se consuma la división entre el Hinayana y el Mahayana.

II. LAS CUATRO NOBLES VERDADES

La iluminación, con la que culminan los seis años de búsqueda de Gotama, decanta las intuiciones, esfuerzos y logros parciales de la corriente espiritual india, bien preparada ya con lo mágico y en lo metafísico para alcanzar una explicación coherente del universo. Antes hemos hablado de las influencias: *reacción antibrahmánica* de la casta guerrera; *metafísica samkhya,* que sustituye la creencia por el conocimiento; *técnicas psico-somáticas del yoga,* para alcanzar un conocimiento intuitivo por concentración *(samadhi).* Su propia vivencia personal del fracaso al absolutizar el rigorismo ascético le hace encontrar esa posición armonizadora que es la vía media.

Estos datos nos permiten conciliar las opuestas teorías de quienes, por simplismo, quieren ver en Buda o al sustrato hipostasiado de todo un cúmulo de escuelas y posiciones o —en el otro extremo— al genial descubridor que de su éxtasis sacó todo el Dharma como de la nada. Gontama se debe a su tiempo, a su mundo cultural, a su clan. Si algo está claro en el transfondo de su biografía es el vitalismo que le empuja siempre hacia la experimentación y hacia lo concreto. Este príncipe de

los sakyas tiene una primera existencia hedonista, porque es lo que le ha correspondido en su destino y su posterior decepción no procede tanto del hastío que pudiera causarle esa vida regalada cuanto del hecho de tropezarse con otros modos de existencia que la ponen en entredicho: la enfermedad, la vejez, la muerte. Es ya un hombre en la plenitud de la vida cuando hace el descubrimiento. Su crítica posterior no ha nacido de los libros ni de las escuelas, aunque, en su afán de buscar una base más sólida, acudirá a ellas. Allí aprenderá dos cosas: una explicación racional de la existencia y la inutilidad de dicha explicación a la hora de resolver en la práctica su ansiedad. El conocimiento y la transformación de la personalidad se hallan disociados. Por eso, tras el primer aprendizaje teórico, ha experimentado a fondo en la práctica ascética, reputada por abrir la puerta a los poderes mágicos, y ha llegado a la misma conclusión de fracaso. Hay que unir conocimiento y conducta, estructurarlos para que proporcionen la paz y la liberación.

Antes de examinar su original teoría sobre el origen y la supresión del dolor, debemos tener en cuenta que en el enunciado budista laten unas ideas fundamentales de su cultura hinduista. Así sucede con la idea del *Karman* sobre el encadenamiento que ocasionan todas las acciones del hombre creándole un destino. Este destino es considerado como una desgracia porque es inextinguible, de manera que ni siquiera la muerte supone un descanso. Le sigue una reencarnación, que en ningún caso puede ser considerada buena —aunque la persona renaciera en una casta superior—, ya que vuelve a ser una inútil marcha hacia la muerte y hacia la reencarnación.

Liberarse del encadenamiento

Al aceptar en su esquema este dogma hinduista, Buda no puede contentarse con enfocar su «vía media»

como un hedonismo epicúreo —entendido en su valor positivo— ni como un estoicismo de gran altura moral. A estas posturas tiene que buscarles una dinámica capaz de anular la corriente del Karman. Además de plantear la conducta idónea para llevar una existencia intachable —impecable en un sentido que no sólo es ético, sino estético—, debe descubrir un punto de descanso perfecto, al abrigo de la corriente transmigracionista. Esto es el nirvana. Se alcanza —se debe alcanzar— dentro de la existencia y es también el único destino aceptable para después de la muerte sin reencarnación subsiguiente.

La ruptura del encadenamiento está propuesta por Buda desde una posición idealista: tanto el mundo como el yo son realidades ilusorias, especie de figuras formadas por una mala perspectiva que adopta el hombre. Su conciencia los crea y al mismo tiempo se liga a ellos con un apego radical. Insistimos en esto: para el budismo no existe un alma individual. Al no ser indestructible, el yo puede disolverse. Esto explica que el Nirvana tenga un contenido negativo como aniquilación. Pero al ser —en la antropología budista— la aniquilación de una posición errónea, en eso mismo lleva su contenido positivo: acaba con la farsa. Las Cuatro Nobles Verdades son el enunciado que desvela la trampa oculta para quien se limita a un análisis superficial de la existencia:

> «He aquí la noble verdad *sobre el dolor:* el nacimiento es dolor; la vejez es dolor; la enfermedad es dolor; la muerte es dolor; la unión con lo que no se ama es dolor; la separación de lo que se ama es dolor; en fin, toda la trama de nuestro ser es dolor.»
>
> «He aquí la noble verdad *sobre el origen del dolor:* es la sed que conduce de renacimiento en renacimiento, con su cortejo de placeres

y pasiones, buscando aquí y allí su placer: la sed de placer, la sed de existencia, la sed de poderío.»

«He aquí la noble verdad *sobre la supresión del dolor:* es la extinción de esta sed por el total anonadamiento del deseo, su destierro, su repulsa, la ruptura de sus lazos, su abolición.»

«He aquí la noble verdad *sobre el camino que lleve a la supresión del dolor:* es el camino de los ocho tramos: visión correcta, decisión correcta, palabra correcta, actividad correcta, modo de vida correcto, esfuerzo correcto, atención correcta, concentración *(samadhi)* correcta.»

Condicionamientos ineludibles

Diagnóstico y tratamiento en cuatro frases fáciles de entender. Se habla del dolor en sus vertientes física, moral, mental. De una manera o de otra afecta siempre al hombre cuyo actuar lleva implícito el encadenamiento a una serie de dependencias.

Nos hallamos ante uno de los dogmas fundamentales del budismo: la *paticcasamuppada* o generación condicionada. Ensambla en un proceso lógico una cadena de postulados que van desde la relación del dolor con la vida hasta la última raíz de todos los males que es la ignorancia:

1.° La vejez y la muerte, con todos los dolores, tristezas, sufrimientos, miserias de la vida, estan condicionados por el nacimiento;

2.° El nacimiento está condicionado por la existencia;

3.° La existencia está condicionada por el apego, por el aferrarse a la existencia, a la sensualidad, a la ilusión de tener un alma;

4.° El apego está condicionado por la sed, es decir, por los apetitos en sus tres formas principales: la pasión, el anhelo de seguir viviendo, el deseo de éxito en esta vida;

5.° La sed está condicionada por la sensación que hace surgir en la mente no-disciplinada el deseo;

6.° La sensación está condicionada por el contacto de los sentidos con sus objetos;

7.° El contacto está condicionado por los seis sentidos (nuestros cinco sentidos y la mente, a la que la psicología hindú considera también un sentido material);

8.° Los seis sentidos están condicionados por la individualidad, que los constituye en unidad psicofísica;

9.° La individualidad está condicionada por la conciencia;

10.° La conciencia está condicionada por los *samkhara,* huellas dejadas por las acciones de la vida exterior (ley del Karman) y que se actualizan en la siguiente;

11.° Los *samkhara* están condicionado por la ignorancia del Dharma, descubierto y enseñado por Buda.

De ahí que *el conocimiento,* convertido en un nuevo estilo de vida, es la ruptura de la raíz de todo condicionamiento. Este conocimiento del que estamos hablando no se reduce a la captación reflexiva de una verdad. Es una *intuición directa* que procede de la concentración *(samadhi)* y que actúa como un elemento transformador de la personalidad. Así como la ignorancia *(avidia)* encadena al hombre de un modo psicofisiológico hasta el punto de retenerle en la cadena de reencarnaciones, el conocimiento auténtico *(prajna)* modifica la conducta del hombre y le conduce hacia la liberación.

Por ese camino se realiza *la supresión* de que nos habla la tercera noble verdad. No se trata, pues, de una aniquilación sino del regreso a un estado mental de sosiego desde el que resulta factible el acceso al Nirvana. Esto supondrá, al mismo tiempo, la disolución de esa

pseudo entidad que denominamos alma, cuya existencia no admite el budismo. Y es precisamente esa disolución la que impedirá ulteriores reencarnaciones. Estas se hacen (si la tesis budista de la no existencia del alma no quiere incurrir en contradicción) en base al *sankhara,* esa huella karmica de las acciones que forman un substrato determinativo del nuevo ser re-nacido. Se trata de una debatida cuestión, tanto para los teólogos budistas como para los especialistas occidentales, algunos de los cuales se inclinan por concebir el tránsito del *sankhara* al nuevo ser como una «merecida herencia» que, al recibirla le define y le sitúa en una determinada fase del gran ciclo que va desde el primer movimiento de la materia inicial hasta el Nirvana absoluto de toda la creación.

Ascensión gradual

El camino que va desde la ruptura de la ignorancia hasta el Nirvana está descrito como un conjunto de ocho tramos. Eso significa una ascensión gradual en la que podemos distinguir tres frentes. En primer lugar, una acertada posición inicial: *visión* correcta del problema y *decisión* correcta en el modo de afrontarlo para su resolución.

Siguen las normas de vida práctica: *palabra* correcta, adecuada a una *actividad* correcta, realizada en un *modo de vida* correcto; es decir, digno. El *esfuerzo* correcto es una actitud típicamente budista, pues al hombre nadie le regala nada —no existe la gracia proveniente de un ser superior— y sólo disfrutará de aquello que consiga convertir en experiencia propia. Afecta por lo tanto a esos tramos de la vida práctica y a los últimos, los que versan sobre el acceso al conocimiento. La insistencia de Buda en la necesidad de un continuo esfuerzo, tomada al pie de la letra, bien ha podido justificar la corriente rigorista

de la que nace el Hinayana. No hay que olvidar, sin embargo, que la imagen de Buda en todas sus representaciones a lo largo del tiempo es una muestra de serenidad y paz. El esfuerzo que pide —a ejemplo del que le llevó al Nirvana— no puede ser un esfuerzo voluntarista, de puños apretados y barbilla tensa. Es, más bien, el esfuerzo creativo, que consiste en un estado de alerta y vigilancia para sintonizar con el despliegue de la energía del cosmos y apoyar ese impulso suyo que busca el perfeccionamiento de todas las cosas.

El tercer frente de acción aborda directamente el conocimiento superior. Este se consigue con una *atención* correcta. Atención en el sentido de auto-conciencia: un estar sobre sí para reducir el ámbito de lo inconsciente a las proporciones mínimas posibles. El último tramo es la *concentración (samadhi),* término que coincide literalmente con el último grado —también es el octavo— en la escala de ascensión del yoga. Esta concentración meditativa, para que sea eficaz, debe ir precedida por la corrección en todos los estadios anteriores. Una vez lograda se convierte en la puerta que nos introduce en el conocimiento, es decir, en la fuente de liberación.

Meditación y nirvana

Al ocupar el lugar más elevado de la escala, la meditación concentrativa *(samadhi)* aparece como ejercicio principal del budista. Los otros tramos del camino son la preparación para llegar a éste. Suponen el ejercicio inicial de una fe que va transformándose en «confianza en el objetivo» a alcanzar. Una confianza basada en experiencia. Aquí es donde la meditación juega un papel decisivo: lleva a interiorizar progresivamente el transfondo que encierran las Cuatro Nobles Verdades. Es decir, supone un orden de conocimiento totalmente distinto del especulativo. En este sentido es clásica —y

significativa— la postura del maestro de zen que, interrogado sobre las enseñanzas de la escuela, responde invariablemente: «Siéntate a meditar.» Esta secta, que presume de ser la más fiel transposición de la enseñanza de Buda, descarta todo compromiso y todo aprendizaje que no vaya dirigido a fomentar la postura óptima de meditación. Con lo cual consigue, al mismo tiempo, impregnar la actividad del practicante de un estilo meditativo —de concentración en lo que se está haciendo— aplicable a todas las acciones de la existencia.

Se pasa así a un tipo de conocimiento totalmente nuevo, que podríamos considerar análogo al intentado por las religiones que admiten la existencia de Dios cuando buscan el contacto directo-místico con el Absoluto. La misma dificultad con que tropiezan los autores místicos cristianos para sus exposiciones aclaratorias la encuentra el budista para explicar el Nirvana, logro de su meditación. Nos hablan, por eso, de que es el conocimiento de la conciencia universal, que se logra en una experiencia incomunicable. Supone la disolución de ese sujeto ilusorio que llamamos «yo» o «alma» para alcanzar un sujeto trascendente que se denomina «budeidad». Esto tiene lugar de una manera súbita a modo de «iluminación», que es el paso hacia la captación de la estructura más profunda del universo.

Por eso el Nirvana no es un «más allá», sino más bien la dimensión radical del más acá, una vez que éste ha sido despojado de su fenomenología. Eso da pie a que se pueda hablar del Nirvana como de algo negativo: la «extinción» de todo deseo, en una vida despegada del querer vivir, gracias a lo cual está a resguardo del sufrimiento. Tan negativa es esta postura como la de San Juan de la Cruz cuando en la Noche Oscura anuncia: «Cesó todo», como término de su ascensión mística.

Un estado así resulta placentero *(sukha),* bueno, agradable, y éste es su lado positivo. Pero esta manifes-

tación sensible no es más que la referencia de que se ha llegado al término definitivo y estable. Si la sed y las mutaciones continuas propias de la ignorancia producían el sufrimiento, el acceso a un término de inmutabilidad proporciona un alivio. El iluminado por la meditación budista se experimenta entonces identificado con el ser universal, con la budeidad que, por otra parte, no es algo distinto de él.

III. LOS DOS CAMINOS

La especulación sobre el contenido del Nirvana sólo puede pretender acercarse a un bosquejo aproximativo. Buda adoptó frente al tema una actitud agnóstica basada fundamentalmente en que la captación mental de lo que significa el Nirvana no tiene nada que ver con el progreso hacia la iluminación. Y el budismo, no lo olvidemos, es un camino de ejercicio y de experiencia, es decir, de un esfuerzo controlable por unos resultados.

Pero a la hora de plantear el sentido de ese esfuerzo hacia la salvación surgen las diferencias en la comunidad budista. Parece que resulta difícil captar el mensaje de Buda en su compleja simplicidad. Es una disciplina ascética como quiere el Hinayana, pero no sólo eso: al mismo tiempo propone el paso a una iluminación salvadora de todo el universo. En este último aspecto insistirá el Mahayana que, a su vez, olvida la sobriedad budista y se pierde en una rica selva de especulación teológica o bien crea en el culto a los bodhisattvas un sistema de salvación por la fe que tiene muy poco que ver con las exigencias de esfuerzo continuo que reclama Sakyamuni.

La divergencia de posturas marcada por los dos caminos, Hinayana y Mahayana, está personificada ya en la primera comunidad monástica a través de Ananda y Kasyapa, respectivamente. Ananda, primo de Gotama,

ocupa en la comunidad un puesto relevante por su relación personal con el maestro. Es su secretario y su ayuda de cámara —por expresarnos en términos fáciles de entender— y al mismo tiempo actúa de mediador entre los que solicitan audiencia del maestro, sobre todo en sus últimos años. Se muestra siempre compasivo, acogedor. Insiste, por ejemplo, para que se admita en la comunidad a las mujeres de la familia Sakya cuando lo solicitan. Las imágenes tradicionales nos lo presentan todavía joven, rechoncho y entrado en carnes, imagen caracterológica de la bonhomía. Kasyapa ofrece todo el aspecto de un asceta enjuto. Es un anciano severo y rígido, de porte adusto. La reacción rigorista que apoyada por Devadatta, el ambicioso primo de Gotama, no había conseguido triunfar en vida del maestro, tendrá ahora su segunda oportunidad en Kasyapa, que ya era un reputado asceta cuando ingresó en la sangha. Si en ese momento no se produce un cisma es debido a la mansedumbre de Ananda, interpelado por siete de los ancianos que le reprochan de presuntos descuidos en su relación con el maestro.

En esta interpelación parece esconderse un plan para desposeer al primo del maestro. Porque Ananda, en los funerales de Buda, había asumido la iniciativa de las ceremonias, aunque sólo fuera por la inercia de sus veinticinco años siendo el oído y la voz del jefe indiscutido. Ananda podía haber sido el jefe carismático, pero, de hecho, le faltaba haber llegado a la iluminación, mérito que era común a otros maestros de la Sangha. Kasyapa actúa en esta ocasión como un anti-líder, que consigue eliminar al líder espontáneo. Se impone entonces la primera escuela de la comunidad, la de los Theravadins, que significa «la exposición de los ancianos». Y lleva en sí una tendencia rigorista que compromete la buena inteligencia de la «vía media».

Este es el resultado del primer Concilio budista el de Rajagaha —de discutible existencia histórica— celebrado poco tiempo después de la muerte del maestro. La comunidad asumía una línea dura y un mandato contra el que no tardarían en levantarse otros grupos. La separación inicial —aun dentro del *Hinayana*— se realiza en el Segundo Concilio, el de Vesali (hacia el 370 a.C.), donde se reprocha a los Theravadins su ordenancismo, contrario a la libertad democrática de la comunidad primitiva. Los disidentes crean la escuela Mahasanghika (de *mahasangha* = gran asamblea) por la vuelta a una asamblea general de todos los monjes, mientras que los theravadins la habían reducido al grupo de maestros, los *arahats.*

Libros sagrados del Hinayana

Los Theravadins son de gran importancia, porque sus escrituras componen el *canon pali,* llamado así por el idioma en que están escritas. Ya el primer Concilio intenta fijar las enseñanzas de Buda y en este sentido reconocen la primacía de Ananda. Aunque caído en desgracia ante los ancianos, él es el encargado de recitar las palabras del maestro. Su exposición pudo muy bien haber sido el núcleo inicial que dio origen al *Dhammapada* (en pali, camino del Dharma). Desde ese primer punto de partida, la comunidad Theravadin recopila una serie de textos de muy diverso estilo y contenido, cuya fijación definitiva corre a cargo del tercer Concilio, el de Pataliputta, celebrado hacia el 250, durante el reinado de Asoka. Convocado con objeto de dilucidar sobre la ortodoxia de algunos grupos, procedió a la selección de los textos sagrados. El canon pali resultante se llama Tripitaka (las tres cestas) por la división establecida en los libros en tres grupos *Vinaya* (la regla monástica), *Sutta* (los discursos y diálogos de Buda) y *Abhidhamma* (casuística filosófico-teológica). El canon quedó fijado por escrito

en Ceilán hacia el año 50 a.C., durante el reinado de Vatta Gamani.

Tras la separación de Theravadins y Mahasanghikas, proliferan las rupturas entre sectas que se escindirán finalmente, en el siglo I, en dos grandes grupos: el Hinayana, heredero de los Theravadins, y el Mahayana, que sigue la línea Mahassanghika. Prescindiendo de los enunciados doctrinales, la diferencia entre estos dos caminos o *vehículos* (según la traducción más usual) está marcada por la finalidad que persiguen. Mientras que para el Hinayana el ideal es llegar a la iluminación liberadora, el Mahayana enseña como ideal el de llegar a ser un Buda y contribuir así a la salvación del universo. Enriquece la línea rigorista theravadin con el sentimiento de la comprensión universal, tan genuinamente budista, que en un lógico desarrollo daría cauce abierto a la piedad, *bhakti,* en forma de veneración de los bodhisattvas y de Buda.

Teoría del conocimiento: del realismo al idealismo absoluto.

Con ser posterior en desarrollo, el Mahayana adopta el nombre de *gran camino,* en contraposición al Hinayana, el *pequeño camino* de los Theravadins. Aferrados a la legitimidad de su canon como si fuese una recopilación directa de las mismas palabras de Buda, las sectas Hinayana se extienden por Ceilán, Birmania, Thailandia, Cambodia, Vietnam y Laos, pueblos más relacionados con el antiguo mundo indio, mientras que el Mahayana se asentó en Tíbet, China, Mongolia, Manchuria, Corea y Japón. A su mayor preocupación por el destino de los demás, respondió el Mahayana en el doble sentido de la especulación filosófica y de la conducta redentora. Con su esfuerzo filosófico —que ejerce un gran impacto en el hinduismo—, el mahayana traiciona a Buda para de-

fender a Buda. Esta paradoja se comprende fácilmente por el contexto en el que tiene lugar este desarrollo: la India admite toda clase de doctrinas y las pone en liza para que argumenten en defensa de sus posiciones. Sólo con el rey Asoka puede hablarse de una campaña propagandística en beneficio del Dharma budista. Las posiciones doctrinales contenidas en las Cuatro Nobles Verdades no son fáciles de defender, sobre todo en lo que suponen de tajante afirmación de inconsistencia de todas las cosas. Es una posición que choca con el realismo aparente. Por eso en su defensa, el Mahayana desplegará una visión original del realismo compatible con la vacuidad metafísica budista, para evolucionar después hacia posiciones idealistas y concluir en un idealismo absoluto.

La primera posición realista corresponde a la escuela Sarvastivadin del *presentacionismo*. Asume la realidad de las percepciones sensoriales. Estas nos transmiten fragmentos de realidad de una manera inmediata y objetiva. Este realismo directo capta, igualmente, la mutación de las cosas propugnadas en las Cuatro Nobles Verdades.

Más adelante, la escuela *Santrantika* establecerá una distancia entre el conocimiento y el objetivo del conocimiento con su doctrina *representacionista*. Los sentidos no «presentan» —como querían los Sarvastivadins— los objetos de sus sensaciones, sino que los representan; los traducen formando con ellos agregados momentáneos de elementos objetivos siempre cambiantes y fugaces. Es decir, los sentidos retienen y estratifican una realidad cambiante para presentárnosla como firme y sólida. La captación del conjunto de sensaciones como un todo no se realiza a través de una conciencia permanente y absoluta (que por definición no puede existir para un budista), sino mediante una «copresencia» de todas las sensaciones sucesivas en la mente.

A estas primeras explicaciones, bastante simplistas, en busca de una teoría del conocimiento, les van a suceder las grandes escuelas idealistas, mucho más avanzadas y coherentes con la doctrina de la mutabilidad absoluta. Aparece la figura de un destacado filósofo, Nagarjuna (entre el 150 y 250), quien afirma que sólo podemos contar con los datos sensoriales. Sus estímulos iniciales nos son inalcanzables y permanecen en un vacío *(sunya)* absoluto. El *ser* de las cosas es simplemente su *ser percibidas* y carecen de base sustancial. Así es como llega a interpretar el hallazgo de Buda sobre el deseo y *la sed,* intuidos por Sakyamuni como una postura de ansiedad mental que finge realidades donde no las hay, que interpone entre la realidad del vacío absoluto y la mente todo un universo de creaciones sensitivas y especulativas. El conocimiento está relacionado con la sed: Concibe objetos con la estructuración de sensaciones cambiantes a las que quiere hacer pasar por realidades objetivas. Este idealismo de Nagarjuna que constituye la escuela Madhyamika es radical, tajante hasta eliminar la realidad de una mismidad personal y la realidad de las cosas representadas por los sentidos. Debía por eso ser atemperado, cosa que hizo la escuela *Vijanavadin,* fundada en el siglo IV por los hermanos Asanga y Vasubandhu, durante el período más floreciente del imperio grupta Admite la realidad de los objetos que motiva la *subsistencia* de las sensaciones. Estas están creadas por la mente y los sentidos, pero no sólo por ellos: hay una realidad exterior que da pie a las imágenes sensitivas. Es captada como subsistencia del mundo mental. Pero el acceso a la realidad de la que proviene esa subsistencia no puede hacerse con los procesos mentales: es necesario superarlos y llegar a un conocimiento supramental. Eso sólo se consigue con la práctica del yoga, por lo que la escuela es conocida también con el nombre de *yogacara.* El ideal budista consiste en una «atención a sí mis-

mo» para vivir en el universo sin anhelos de posesión y a la búsqueda de unas mejores relaciones con lo que es la auténtica realidad.

De esta posición ideológica *yogacara* no es difícil pasar a una actitud humana puramente contemplativa: la realidad última, el Absoluto, adquiere la forma de un ser dinámico en marcha hacia la liberación del cosmos. Se llega así a la doctrina del idealismo absoluto que identifica la realidad como una presencia íntima de una fuerza mezcla de sabiduría *(prajna)* y compasión *(karuna)*. Buda la encontró y manifestó, pero también está dentro de todos los seres como budeidad o capacidad de ser iluminados y alcanzar así la realidad. Los Budas y bodhisattvas no son otra cosa que la encarnación del Absoluto en un plano inferior, como realidad palpable y como antorcha que indica en la oscuridad de la ignorancia cuál ha de ser el camino hacia la liberación. Notemos la diferencia radical de entender el conocimiento que hay entre esta forma típicamente oriental y la posición «científica» de la moderna cultura occidental. Para el budista, conocer no es plantear y desarrollar unos procesos mentales conceptualmente. Eso apenas cubre el primer estadio de acercamiento a la realidad. Conocer la realidad es tener una experiencia psicológica de ella, basada en una concentración unificadora del objeto conocido, el sujeto que lo conoce y el acto mismo de conocer. Este conocimiento iluminativo aproxima al hombre hacia una experiencia de lo Absoluto, de la que saca, como resultado, una progresiva liberación del encadenamiento a lo mutable por el deseo inmoderado.

El voto del bodhisattva

El *yogacara,* desde su estado mental de concentración, puede mantener un buen contacto con el mundo circundante con el que le liga el sentimiento de compasión. Esta compasión es eminentemente activa. Tanto

que da lugar a un compromiso por el que renuncia a gozar del Nirvana ya merecido, para reencarnarse de nuevo y recuperar así una nueva porción del universo. Quien así actúa es un *bodhisattva.* Semánticamente puede significar «ser iluminado» (del sánscrito *sattva* = ser), pero también admite una derivación de la voz pali *satta* = hombre valiente o guerrero, idea que se afianza en la forma tibetana. El bodhisattva sería, según eso, un «guerrero iluminado», un combatiente del espíritu que, después de probar su empuje adquiriendo la iluminación, formula el voto de liberar al mundo de toda pasión y sufrimiento en una trayectoria que puede comprender innumerables reencarnaciones. Esta es la respuesta mahayana ante la postura puramente contemplativa del *arahat* hinayana, el perfecto para su propia perfección, y ante el renunciante hinduista que se aísla de la comunidad y se margina en busca de unos poderes mágicos.

La compasión del bodhisattva motiva como respuesta la veneración de los creyentes que desean beneficiarse de esta «transferencia de méritos». Se crea así, aunque muy posteriormente, un budismo de la fe que tiene muy poco que ver con el enseñado por Sakyamuni. Centro de estas sectas van a ser figuras históricas de la primitiva comunidad, como Avalokytesvara, o de pura ficción, como Amitabha, que significa *Luz inconmensurable,* convertido en el señor del paraíso, que puede alcanzar el fiel con la simple invocación devota de su nombre. Hasta nuestros días tiene un gran arraigo esta secta y cuenta con millones de fieles en Japón. En este estadio, el budismo se ha convertido en una religión con todos los aditamentos.

Desarrollo del Budismo indio

Iniciada como una más de las sectas derivadas del hinduismo, la comunidad de Sakyamuni manifestó una

gran capacidad de penetración. Ofrece, sin duda, el atractivo de su «vía media», a la vez que se libera de la estructura de las castas y ofrece al renunciante una proyección social mucho más clara que en el caso del hinduismo. Sobre su natural dinámica expansiva actuó como acelerador el apoyo incondicional del rey Asoka, convertido a la doctrina budista hacia el 250 a.C. Lamentando la relaciòn desfavorable que había entre la excelencia del Dharma y su todavía escasa penetración, promulgó una serie de edictos favorables a los monjes, construyó santuarios en los lugares sagrados de la historia de Gotama y envió monjes por todo el universo conocido. De entonces data la penetración del budismo en Ceilán y los misioneros budistas llegaron hasta la misma Grecia. No es de extrañar que su figura evoque en algunos autores la imagen de un Constantino budista.

Otro benefactor del budismo fue el rey Kanishka, subido al trono hacia el 145 a.C. Pero el verdadero apogeo no llegó hasta la dinastía de los Gupta (300-480). Harshavardhana (610-650) es el último de los grandes monarcas que merecen destacarse como benefactor del budismo indio. El peregrino chino Hinan Tsang, atendido y estimado en su corte, hace grandes elogios de su conducta humanitaria y nos lo describe gobernando su dilatado imperio con auténtica compasión budista.

El budismo indio conoce por entonces un fuerte desarrollo de las escuelas Mahayánicas. De entre sus centros, merece destacarse el célebre monasterio-universidad de Nalando, en Magadha. Allí enseñaba Nagarjuna ya en el siglo II y mantuvo su liderazgo como centro de peregrinación y consulta. Hinan Tsang, el peregrino budista chino antes citado, lo visitó, dejándonos constancia de la gran cantidad de monjes que lo habitaban, más de mil, de su continua dedicación al estudio y discusiones escolásticas en el marco de una fiel observancia de

sus reglas. Este monaterio tuvo también parte importante en la formación del budismo tibetano.

Nalanda, como tantos otros monasterios budistas, fue arrasado por los invasores musulmanes a finales del siglo XII. Los monjes de la túnica amarilla eran fácil presa de aquellos fanáticos y de toda la India; sólo Ceilán conservará la doctrina, convirtiéndose en uno de los reductos del Hinayana. La Comunidad no pudo mantenerse en su tierra originaria, pero esto no constituyó ninguna prueba para el budismo, ya muy arraigado en China y Japón, naciones bien preparadas para integrarse el camino de los ocho tramos.

IV. UNA RELIGION UNIVERSAL

El Buda Sakyamuni tuvo buen cuidado en asegurar que él no había creado el Dharma. La iluminación le había llevado a «descubrir» lo que estaba llí desde siempre, lo que afectaba a todo el universo. De la misma manera también era universal el problema que podía solucionar la observancia del Dharma: el dolor humano. La empresa de liberación era concebida por él como una tarea individual, que requería un esfuerzo infatigable. Hablar de la ignorancia, admitirla como origen inicial de los encadenamientos, supone que la tarea de salvación tiene dos momentos distintos: *el conocimiento* creado por la fe inicial y *la experiencia* del propio progreso como nuevo saber que adquiere el practicante. Aunque respecto a esta segunda función sea inútil la ayuda ajena, puede, sin embargo, admitirse para establecer un primer contacto con la verdad liberadora: Buda y sus continuadores pueden predicar el Dharma. Y lo pueden predicar por todo el universo, ya que para ellos el hombre es igual. Igualmente digno de compasión, por su ignorancia; igualmente respetable en sus creencias adyacentes por las que busca dioses y mediadores. Por eso el budismo

será respetuoso con las formas culturales que encuentre en su camino y en la presentación del Dharma utilizará una analogía con respecto a los términos familiares al posible converso. Más aún, podrá presentar sus ideas básicas como complemento de otras concepciones de la vida.

Por actuar de esta manera los monjes de la túnica amarilla consiguieron penetrar en un país tan reacio a lo extranjero como era el imperio chino y ofrecer al imperio japonés un soporte metafísico y cultural con el que encauzar su dinamismo natural.

Buda, el primer predicador

El Dharma debía ser predicado: el mismo Sakyamuni dedicó cuarenta y cinco años a esta tarea. Su comunidad monástica seguiría el ejemplo. En el roce con otros pueblos de formas culturales muy distintas, la doctrina sufre una evolución que fragmenta la Comunidad en innumerables sectas. Es prácticamente imposible poder extraer de ese mosaico unas líneas básicas que sean comunes para todos. Pero sí es fácil mostrar cómo todos esos caminos tienen como origen y como meta la idea central planteada en las Cuatro Nobles Verdades.

Muerto Buda, la Shanga que él había dirigido se encontró con el problema del reparto de atención entre la tarea del perfeccionamiento propio y la práctica de la predicación. Un monje mendicante *(ghikkhu)* resuelve fácilmente ese dilema en el aspecto material de testimoniar el mensaje viviéndolo ante los demás. No obstante queda el fondo del problema: la importancia que se da al atender a los demás como tarea incrustada en la del propio perfeccionamiento. Kasyapa y Ananda representaban las dos vertientes a elegir: el austero brahman prefería replegarse sobre la atención a la comunidad y a sus reglas pormenorizadas, el benévolo primo del Maes-

tro prefería abrir al grupo y propagar la doctrina. El Hinayana y el Mahayana, aunque tardarán todavía casi cinco siglos en separarse como opciones independientes, están preludiados en estos hombres.

El Hinayana se ha concentrado en la doctrina de Buda, la recoge y fija e interpreta su consejo de «trabajar sin descanso por la perfección», en el sentido literal e individualista del término. La idea básica de la inconsistencia radical de todas las cosas parece dar pie para desligarse de cualquier interés que no sea el propio.

En cambio el Mahayana entenderá que esa misma inconsistencia reclama una reflexión filosófica que haga coherente al Dharma con la vida. Su otro componente básico será el desarrollo del concepto budista de compasión en toda su riqueza, hasta subordinar la propia liberación personal a la previa ayuda a la liberación de todo el universo. De ahí nace la idea del bodhisattva, que servirá a algunas sectas budistas para concebir sistemas de salvación mediante la fe y la veneración.

El budismo en China

Hasta el siglo I de nuestra era no tuvo el budismo su oportunidad en China. Y aun entonces su presencia ofrecía la imagen de unos grupos extranjeros que se dedicaban a traducir sus textos doctrinales a la lengua china. El «Sutra de las cuarenta y dos secciones» y la «Substancia del Vinaya» fueron las dos primeras obras traducidas, ambas del canon pali, es decir, budismo Hinayana. No olvidemos que es entonces cuando se estructura en la India el Mahayana como tal. Esta nueva versión del Dharma dispondrá de mejores factores de penetración que influirán en un paulatino avance de posiciones. De la escuela Mahayana se traducen en el siglo II obras tan significativas como el Prajnaparamita y los textos que enuncian la Tierra Pura: el primero, una

teoría filosófica sobre el vacío, y los segundos, una visión del más allá paradisíaco como destino humano definitivo.

Tropezaba la nueva doctrina con un orden bien establecido por el Confucionismo que había proyectado en el plano familiar y en la etiqueta de las relaciones sociales y políticas ese orden y concierto de la Naturaleza hacia el que China siempre fue tan respetuosa. Todo encaja por sí mismo en su lugar, incluso los contrarios, que se complementan y son por eso la mejor justificación el uno del otro.

Pero cambiaron las circunstancias político sociales y mediado el siglo III el país padece invasiones extranjeras, rebeliones y anarquía. En ese entorno caótico el orden social demuestra su importancia para servir de norma trascendente. En esos momentos calamitosos el hombre siempre busca refugio en la religión. A todos los niveles: en el filosófico, para hallar una salida especulativa que explique el problema del mal; en el popular, para entregarse a una devoción que preste una atmósfera de seguridad.

La capital, Tch'ang-ngan, es tomada en el 311 por los tártaros, que consiguen retener la mitad norte del imperio. La dinastía reinante se repliega hacia el sur, donde mantiene un segundo reino. En el reino del Norte, los tártaros aceptan el budismo como medio de cohesión para establecer nuevas relaciones entre la corte extranjera y el pueblo sometido.

Maestros, peregrinos y sectas

De entonces es el primero de una serie de grandes maestros: Tao-ngan (312-385), que pasa del nivel de la simple traducción al de la interpretación por analogía. Acude para ello al acervo taoísta, el más apropiado para servir de marco vivo al budismo. Traduce Dharma por

Tao (camino, ley superior, orden cósmico) y sabe entender el concepto Nirvana como *wu wei* (literalmente, no-hacer). Tao-ngan es también un reformador de la vida religiosa en los conventos, que habían servido de refugio a muchos desengañados por la quiebra del país. Su discípulo Hui Yuan (333-416) se trasladó al reino del Sur y creó la escuela de la *Tierra Pura,* basada en la veneración al Buda Amitabha, que tanto arraigo popular había de tener.

Otro gran maestro fue Kumarajiva, llegado en el 301 del Sur de la India. Se establece en la capital del Norte, donde crea una escuela y traduce textos tan importantes como el Suttra del Loto, el Sutra del Paraíso y la obra clave de Nagarjuna. Entre sus discípulos hay que destacar a Tao-Sheng (365-434), antiguo monje taoísta creador de la doctrina de la «iluminación instantánea», base de la escuela ch'an. Suponía su teoría que en todos los seres vivientes se halla presente la naturaleza de Buda, la budeidad, fuente de su capacidad de alcanzar la iluminación.

El ansia de profundizar en las fuentes del budismo crea una corriente de monjes peregrinos, entre los que destacan Fa Hien, que recorrió la India del 399 al 414, y Hinan Tsang, del 627 al 645. El relato de Fa Hien tiene una gran importancia documental por la descripción que hace de muchas leyendas y por la ubicación de los lugares sagrados. Asiste al enfrentamiento entre los dos caminos, Mahayana y Hinayana, cuya fuerza en la India estaba por entonces igualada. Hinan Tsang (627-645) llega en la época dominada por el idealismo yogacara. Pasa dos largas estancias en Nalanda y se convierte en discípulo de Asanga. A su regreso a China realiza una importante labor de traducción e introduce la línea idealista, creando la escuela llamada del *«Criterio Esencial»* o *«Solamente la conciencia»* y que postula la unión del yo con la conciencia universal como perfecto *Nirvana.* Mediante la

progresiva disolución del yo —en sus diversos niveles: intelectual, volitivo, activo—, se integra uno en la estructura profunda y significativa del cosmos y alcanza la iluminación. Aflora en nosotros, por ese medio, la naturaleza de Buda (budeidad) que todos los seres poseen. El camino para lograrlo es la meditación que exige la práctica asiduidad de lo más lúcido de nuestro esfuerzo por alcanzar la unión definitiva del yo con el Espíritu Universal.

Aunque desaparecida en el siglo X, esta escuela, sin llegar a ser nunca popular, ejerció un importante influjo en la formación del pensamiento chino ulterior. No olvidemos que antes del acceso del budismo China ignoraba el problema de la salvación y el transfondo de la conciencia humana como vía de acceso a la idea de un Espíritu absoluto y trascendente. La filosofía idealista importada de la India se encuadraba perfectamente en la búsqueda de la armonía y complementariedad de los contrarios que constituía la aspiración ético-cosmológica china, pero la situaba en una dimensión más profunda al afirmar que el hombre que vive en ignorancia está incapacitado para captar la realidad y, por consiguiente, las estructuras significativas de su orden fundamental y fundamentante.

Originalidad de la contribución china al budismo

En el lado opuesto a la escuela idealista tenemos que situar la de la *Tierra Pura,* cuyo fundador, Hui Yuan, ya hemos presentado, Es la más típicamente china, por lo que supone de creencia en un amor universal que regula, en sentido práctico, los méritos adquiridos gracias al esfuerzo de un bodhisattva excepcional, Amitabha, Omito en chino, que eclipsaría la fama del mismo Sakyamuni. Amitabha, a quien alguna leyenda identificaba

con un monje de grandes méritos, pero derivación posiblemente del Mitra iraní, había creado un Paraíso, la Tierra de la Felicidad. Como Sakyamuni era el Buda de la doctrina, Amithaba era el buda de la salvación. Cuantos tuvieran fe en él podían alcanzar su paraíso. Este destino resultaba, a los ojos del pueblo, mucho más estimulante que la disolución en el *Nirvana.* Y en la línea de hacer palpables los favores del cielo, Omito podía ser invocado como recurso y benefactor en cuestiones puramente materiales. Para los exigentes, quedaba abierto el camino que desde la Tierra de la felicidad llevaba hasta el vacío *(sunyata),* meta de la pureza perfecta en concordancia con la consideración idealista del mundo. Salida que preocupaba poco a los millones de devotos del bodhisattva, de tan escasa preparación espiritual como acuciantes problemas materiales.

La secta de la Tierra Pura —es fácil de imaginar ha sido la más pujante rama del budismo chino a lo largo de toda su historia. Pero para entender lo que significó el impacto del Dharma en aquel imperio hay que tener muy presente otra de la escuelas, la de la Luz Interior o *Ch'an* (transcripción china de la palabra *Dhyana,* meditación). Tiene su preludio en la doctrina de Tao-Cheng —a quien citábamos más arriba— sobre la iluminación instantánea. Este antiguo sacerdote taoísta entendió cómo la «no-acción» y la «ignorancia», tan constantemente defendida en el *Tao te King,* aportaban una valiosa perspectiva a la búsqueda budista de la anulación del deseo. Los ulteriores maestros del *Ch'an* desarrollan, en esta línea, la idea de la presencia de una budeidad que garantiza el acceso a la iluminación y, al mismo tiempo, justifica hasta las acciones más triviales de la existencia, todas las cuales tienen idéntico valor, en realidad ningún valor, pero tampoco ningún demérito: se limitan a ser ocasiones para que el hombre las

realice cada una a su tiempo, como perfección superior a la alcanzada en la vivencia iluminadora.

El prestigio ulterior de esta escuela, prolongada en Japón por el zen, le hizo buscarse un introductor mitológico, el monje Bodhidharma (hacia el 520), primer Patriarca del *ch'an,* pero que hacía el número veintiocho de una cadena, cuyo primer eslabón era el mismísimo Kasyapa. La figura decisiva es, no obstante, Hui Neng, el sexto Patriarca, cuya posición vital se expone en el *Sutra del Estrado.* Para Hui Neng el ser más íntimo de la naturaleza humana lo constituye la budeidad. Quien lo reconoce capta el Espíritu universal y moralmente queda limpio. Llama sabiduría perfecta *(bodhi)* al acto que realiza esta captación, acto que se halla al alcance de todos los hombres. Si éstos no logran despertar a su budeidad, es porque su espíritu divaga.

Budismo japonés

Tanto el *ch'an* como la *Tierra Pura* alcanzaron una próspera implantación en el Imperio del Sol Naciente. Pero al igual de lo sucedido en China con respecto a la India, también el Japón mostraría las peculiaridades de su espíritu nacional en la adaptación del Dharma.

Los contactos iniciales con el budismo los establecen los nipones a través de Corea, donde China mantenía un protectorado. De Corea proceden los primeros sacerdotes budistas a partir del siglo IV y tropiezan con el carácter de religión oficial que tiene el Shinto, para cuyos fieles el mismo Emperador es una divinidad.

La implantación efectiva no tendrá lugar hasta el siglo VI, cuando en el marco de las luchas entre los señores feudales, uno de los clanes, el *soga,* toma la nueva religión bajo su patrocinio (552), para marcar sus divergencias con el clan Nakatomi, de sacerdotes shintoistas. Pero será de la misma corte imperial de donde llegue el

apoyo decisivo en la persona del Príncipe Shotoku Taishi (572-621). Hijo del Emperador Yomei, actuó como regente de la emperatriz Suiko desde el 600 hasta su muerte. Conocedor del mundo cultural chino, planeó una transformación de su país por la vía de la cultura. Contaba a su favor con la ventaja del escaso fondo filosófico del Shintoismo, indígena, de corte muy primitivo. A la sociedad nipona, fragmentada en numerosas familias autónomas y rivales, le faltaba la cohesión a la que podían conducir los ideales budistas. Y el sistema administrativo del confucionismo. Envió a China estudiosos dispuestos a iniciarse en los conocimientos de astronomía, arquitectura y administración, que hacían próspero al imperio chino de los Sui. Hizo traer obras literarias y religiosas, convirtiéndose él mismo en traductor de diversos sutras. Al promulgar su *«Constitución de diecisiete artículos»,* la primera que se hacía con vigencia para todo el Imperio, recomienda expresamente el budismo: «Venerar de todo corazón esos tres tesoros que son el Buda, el Dharma y la Comunidad, porque en ellos se hallan la vida ideal y la sabiduría de la nación». Los fieros señores feudales eran encauzados por el óctuple camino en el que la nación japonesa encontraría su marco de florecimiento en el plano artístico, religioso y, por contradictorio que parezca, hasta en el militar, con la altiva figura del guerrero *samurai* o del practicante de cualquiera otra de las artes marciales.

Las grandes sectas autóctonas

El período Nara (710-784), llamado así por el nombre de la capital anterior a Kyoto, supone una nueva época de floración budista. El mismo emperador Shomu (724-748) era un ferviente budista y tenía como consejero a un monje. Se estimula la creación artística en todos los ámbitos con muestras que han conservado has-

ta nuestros días la brillantez de ese primitivo arte japonés. El budismo se ha afianzado ya en la aristocracia nipona, que presume de su parentesco con familias chinas o coreanas, como símbolo de acceso a la mayor civilización de los países vecinos.

Para que el budismo pase al pueblo va a ser necesaria una amalgama con el shintoismo y el posterior acceso de la doctrina sobre la Tierra Pura. Dengyo Daishi y Kobo Daishi son los fundadores de las dos grandes sectas budistas japonesas, *Tendai* (805) y *Shingon* (805). Dengyo Daishi fue el nombre que recibió posteriormente *Saicho,* joven monje enviado por el emperador Kammu a China. El emperador había abandonado Nara para no quedar enredado en las rivalidades de las seis sectas que formaban el budismo japonés (Sanron, Jojitsu, Hosso, Kusha, Kegon y Ritsu). Al enviar a Saicho a China, buscaba un entronque con las fuentes más puras. El monje visitó monasterios de las tres sectas más importantes en China: T'ien-t'ai (Tendai), Tch'en-yen (Shingon) y Ch'an (Zen), prefiriendo la primera. Le sirve para dar cauce a un camino informal y sincretista, donde todos los hombres son considerados por igual e invitados a comprometerse en un camino de cultivo espiritual, que supone una ascensión de cincuenta y dos grados. Su primer monasterio en la montaña de Hieizan, junto a Kyoto, fue uno de los más destacados focos de cultura del país. Su prosperidad económica le llevó a convertirse en una verdadera fortaleza, participando en las rivalidades feudales hasta ser sometido por Nobunaga (1534-1582).

El shingon fue introducido por Kukai, que posteriormente recibió el nombre de Kobo Daishi. Su modelo chino era muy popular, debido a la combinación de principios budistas con influencias iranianas y tántricas. El shingón difunde un «Cosmoteísmo» que ve en el universo el cuerpo del Buda Vairocana. Pensamientos, pa-

labras y acciones provienen de él: hacer sentir y experimentar esta realidad es lo que busca el ritual mágico shingon. El acceso a ese sentimiento de identidad cósmica requiere superar diez etapas, las nueve primeras son exotéricas, pero sólo alcanzan a eliminar las pasiones y el error, correspondiendo a la décima, el shingon esotérico, la apertura a la gran experiencia de identificación del hombre, el universo y Vairocana.

Casi cuatro siglos posterior a estas primeras grandes sectas populares, la de *Jodo* (Tierra Pura) (1175), aporta un camino inteligible y sencillo y abierto a la vía devocional. El Amida japonés no es otro que el Amitabha hindú y el Omito chino. Pero el éxito de la secta de la *Tierra Pura* en China, que data del siglo IV, tardaría en repetirse dentro del budismo japonés, fascinado quizá por el despliegue de elucubración y magia de que hacían gala el Tendai y el Shingon. Frente a sus escalas de ascenso gradual a la perfección, el *Jodo* responde que el Paraíso debe alcanzarse no por la acumulación de méritos, sino por la confianza absoluta en Amida. Una jaculatoria, el *Nembutsu,* es la materialización de esta entrega: *«Namu Amida Butsu»* (venero al Buda Amida), y debe ser repetida incesantemente a fin de reducir todos los deseos al de renacer en la Tierra Pura.

El triunfo de este bodhisattva salvador sucedió, al igual que en China, en unas circunstancias de gran perturbación socio-política cuando el país se halla desgarrado por las luchas de clanes. Sobre este caos aparece, a finales del siglo XII, la figura de Yoritomo (1136-1199), que se impone a todos los rivales e instaura el shogunado en Kamakura (1185). El Shogun (generalísimo) ejercía el poder real frente al mikado, el emperador, reducido a una figura decorativa.

El zen, entraña del estilo japonés

Pieza clave de esta dictadura militar van a ser los *samurais* (literalmente: *guardianes,* guardianes del templo), hasta el momento unos funcionarios de rango medio. El Shogun les asciende para crear una casta de guerreros, pensionados por su señor con derecho a llevar dos sables y a hacerse justicia por sí mismos ante las clases inferiores a la suya. La nueva casta necesitaba una guía espiritual y aceptó el magisterio de la escuela *ch'an* que acababa de traer de China el monje Eisai (1141-1215). Mal visto por sus antiguos correligionarios del Tendai, Eisai tiene que abandonar Kyoto y, apoyado por el shogun, se instala en Kamakura (1191). El zen formará parte del *bushido,* código del honor, de los caballeros japoneses. Aporta una armadura moral, un nuevo estilo de concebir el enfrentamiento del hombre con el enemigo o con cualquier dificultad: «Sin pensar, sin emociones, en absoluta calma.» El monje y el seglar dan a su práctica del zen este mismo estilo a la vez combativo y despreocupado. Eisai funda la rama *rinzai,* que contará con la alternativa de la rama *soto,* fundada por Dogen (1200-1253), también tras un aprendizaje en China (1227). Revalorizado por la filosofía japonesa contemporánea, Dogen es tan reputado maestro como venerado bodhisattva.

La diferencia entre las dos escuelas se basan en la postura más intelectualista del *rinzai,* que se ayuda de algunas técnicas discursivas como el Koan, un problema insoluble, lógicamente, utilizado para destruir los procesos mentales. El *soto* se limita a recomendar la práctica de la meditación sentada *(zazen)* para conseguir el vaciamiento del espíritu. En ambos sistemas se rechaza toda autoridad doctrinal y la iluminación *(satori),* verificada por un maestro, es requisito indispensable para ser considerado como tal. Gracias a este sistema se forma una ca-

dena ininterrumpida para la transmisión de un saber y unas experiencias que son inexpresables por definición.

El influjo del zen en el espíritu japonés es de suma importancia, porque invade todos los ámbitos de la vida: arquitectura y decoración con sus famosos jardines y casas de té; arte pictórico, arte dramático del *kabuki*, poesía en forma de *haiku*; artes domésticas, como el arreglo floral y el servicio del té; artes marciales, como el *kendo*, *aikido*, *karate*, etc. Esta peculiaridad del zen —heredada del ch'an— de poner un especial empeño en que su doctrina (mejor diríamos, su sin-doctrina) se exprese en ámbitos cotidianos de la existencia, es sin duda la mejor garantía de su éxito y el secreto de su pervivencia. En la realización de las tareas domésticas, de la creación artística o del combate deportivo según el espíritu del zen, la búsqueda del vacío deja de parecer una presunción metafísica para convertirse en un magnífico entrenamiento cuyo objetivo es alcanzar en cada acción su sentido puro, es decir, su realidad objetiva.

Volver a las fuentes

Con el zen japonés, el budismo ha realizado, sin duda, una vuelta al ideal más genuino del Buda Sakyamuni. El Hinayana insiste en la necesidad ineludible del trabajo personal, puesto que la liberación la gana o la pierde el hombre solo. El Mahayana amplía esta perspectiva: los seres vivientes comparten una misma y única empresa, la de su liberación. La compasión budista (*karuna*) tiene una raíz filosófica en el idealismo que descubre ese fundamento de toda consistencia aparente que es la conciencia universal o budeidad. El zen acepta la visión mahayánica, pero, para llevarla a sus últimas consecuencias, se aplica a la práctica con una dedicación mayor, si cabe, que la de un monje hinayánico. Aunque —y esta es la diferencia— sin otra guía que la que va reci-

biendo en su meditación. Ayudas podrá tener cuantas quiera, además de la de su maestro, pero como autoridades no reconoce a ninguna, ya que no hay nada consistente fuera de lo que descubre el satori.

En esta integración de las distintas posiciones no hay, sin embargo, lugar alguno disponible para la secta de la *Tierra Pura* en sus diversas variantes. La liberación o salvación por la fe no coordina en modo alguno con la doctrina original de Gotama. Sólo podrá introducirse dentro de un budismo evolutivo que admita la aparición de nuevos iluminados (budas o bodhisattvas) con autoridad suficiente para completar la aportación del Buda Sakyamuni con nuevos hallazgos. Esto explica que en las sectas de la *Tierra Pura,* Gotama sea uno más en la cadena de budas, tenido incluso a veces por inferior a Mitabha—— Omito —— Amida. Sólo que la Historicidad de este personaje es imposible de probar. Tan imposible como es fácil, por otra parte, explicar su aparición, en un budismo tardío, como transposición del dios Mitra iránico, que tanto impacto hiciera, igualmente, en el Imperio Romano en decadencia.

Intentos de expansión en el budismo contemporáneo

Desde mediados del siglo XIX hasta mediado el siglo XX los países tradicionalmente budistas se han visto sacudidos por profundas conmociones. China y Japón tuvieron que renunciar a su aislamiento, viviendo la subsiguiente crisis de contraste de valores. El Celeste Imperio dejó de serlo para convertirse primero en una república, en 1912, y posteriormente en el teatro de la revolución maoísta. El Japón, derrotado en la II Guerra Mundial, experimentó también ciertas dudas sobre sus valores tradicionales. En Indochina el budismo sufre presiones por parte de católicos y de comunistas. El Tíbet, bastión de un budismo tan peculiar como fascinante, es

invadido por los comunistas. Sólo Ceilán, Birmania y Tailandia permanecen relativamente tranquilas.

Así llegamos al año 1956, en que se conmemoran los 2.500 años del Budismo. Una antigua tradición afirmaba que esa sería una fecha clave, pues el Dharma de Sakyamuni decaería hasta su extinción o conocería un nuevo florecimiento según su estado, en ese crítico momento, apuntase hacia el declive o hacia la ascensión.

Si miramos las estadísticas oficiales de las Naciones Unidas, para 1972 no vemos reseñados como budistas más que a 267.665.000 personas, casi todas en Asia. Es una cifra muy reducida frente a la de cristianos: 1.024.106.000; musulmanes: 528.879 ó Hinduistas: 477.658.000. Son superados, incluso, por los confucionistas: 305.455.000. No es lo que se dice una religión boyante, sobre todo en comparación con su pasado.

Sin embargo, resulta evidente un nuevo dinamismo interno, que en 1950 llevó a la formación de la World Fellowship of Buddhists (WFB), reconocida por la UNESCO, y en la que se integran otras tres organizaciones internacionales: the World Buddhist Shanga Council, con sede en Ceilán; The World Buddhist Social Service, con sede en Vietnam, y The World Buddhist Union, con sede en Corea. La WFB, con secretariado en Bankok, celebra congresos bianuales, en los que se dan cita representantes de 22 países.

Igualmente activa es la Misión Budista, que ha abierto centros y monasterios en la mayoría de las capitales de Occidente. En los años de la postguerra, muchos budistas pensaron que la quiebra espiritual de Occidente les iba a ofrecer una espléndida oportunidad de penetración. Estas ilusiones se han venido por tierra: en Europa, los budistas apenas superan la cifra de los 20.000, elevándose a 160.000 en Sudamérica y a 200.000 en los Estados Unidos. La mayoría de estos seguidores pertenecen a sectores intelectuales, únicos

preparados para interesarse por el Dharma, pero que en la actualidad prefieren refugiarse en un agnosticismo indefinido. A nivel popular, el budismo no tiene ningunas posibilidades fuera de sus áreas culturales. Sobre todo si se presenta acompañado de ritos y fórmulas de las naciones de origen, con sus sacerdotes vestidos con túnicas amarillas.

Para poseer capacidad de impacto el Dharma debería volver a su primitiva pureza, es decir, quedar reducido a cuatro proposiciones básicas sobre el origen del dolor y sobre su superación. Cuando consigue presentarse así, como sucede, por ejemplo, con algunas escuelas de zen, alcanza un cierto éxito, éxito que puede considerarse notable a niveles más superficiales, como en la práctica de las artes marciales, porque tanto el *budo,* las artes marciales artísticas zen, como el mismo *zazen,* pueden practicarse dentro de cualquier confesión religiosa. Se trata de una peculiar sabiduría más que de una religión.

Con lo cual —y la serpiente se muerde la cola— volvemos a la cuestión inicial: el Dharma de Sakyamuni ¿es o no una religión?

Pero ahora, a la vista de su acción cultural y humanística, extendida por la mayoría de Asía durante veinticinco siglos, la respuesta a esa pregunta tiene poco interés. De Gotama se puede decir, con toda razón, que fue «el primer hombre que tuvo compasión del hombre».

LA RELIGION CHINA

Son muy numerosas las dificultades con las que nos enfrentamos a la hora de analizar la religión china. Si miramos al momento presente podemos tener acceso a estadísticas que hablan, por ejemplo, de trescientos millones de confucionistas y algo más de cincuenta millones de taoístas. Pero éstas u otras cifras tienen muy poco significado para un pueblo donde la revolución comunista ha emprendido una remodelación de los hábitos, sin detenerse ante los más profundamente enraizados en las conciencias. Por lo demás, tampoco es hoy posible constatar hasta qué punto se han conseguido esos objetivos revolucionarios.

Pero es que la misma división en confesiones —confucionismo, taoísmo, budismo— no es válida, en opinión de la mayoría de los expertos. Para llegar a entender la peculiaridad religiosa del espíritu chino es preciso trascender esas connotaciones históricas. Consideradas como sectas o iglesias son sólo la punta del iceberg que, bajo la superficie, se diluye en un mar común de múltiples olas, referidas, sin embargo, a unas grandes mareas interiores que dominan ese complejo vaivén.

Así, ni la referencia a la actualidad ni la disección de lo que aflora en forma de organizaciones religiosas son caminos válidos para llegar a la esencia dinámica de la religión china. A la que, con la obligada evolución de formas, ha operado durante cuatro milenios. El pueblo chino formó a lo largo de quince dinastías el imperio de más larga vida que conoce la historia. Las excepcionales características geográficas de la cuenca del río Amarillo permitieron la eclosión de una nación cuya cultura manifestó gran capacidad de penetración en las áreas colindantes. Combatido en sus fronteras norte y noroeste por los pueblos de la estepa, que impusieron tres de sus dinastías, fragmentado durante largos períodos por enfrentamientos entre principados y reinos, el Celeste Imperio o Reino Medio, como se denominaba a sí mismo, estaba preparado para resistir todas las pruebas y todas las mutaciones. No en vano el primero y más importante de sus clásicos, el *I Ching,* se llamó *Libro de los Cambios* y es un manual que enseña tanto a conocerlos de antemano como a asumirlos en la disposición más ventajosa.

Qué entiende el chino por religión

La importancia de la religión en la estructura profunda de una cultura nos induce a pensar que la religión china debe forzosamente encerrar valores de gran interés. Pero conforme avanzamos en la exploración de este terreno vamos descubriendo que esos valores no son debidos a la genialidad de unos enunciados ni a la riqueza de una revelación, sino a unas determinadas actitudes ante el conjunto de los problemas que competen generalmente a la religión.

El comportamiento religioso es para el chino primitivo una cuestión pragmática. Sabe que determinadas incógnitas sólo pueden ser despejadas con la ayuda de formas inconscientes de acceso a los enigmas del futu-

ro. Siente que al no controlar su destino más que en una parte reducida se impone el recurso a los antepasados y otros posibles bienhechores. Dada la relación perceptible entre el orden de la Naturaleza y los acontecimientos de la vida del hombre, pondrá especial empeño en apoyar en la vida de familia —el orden natural por excelencia— la jerarquía de toda su actividad social. El mismo Soberano, como Hijo del Cielo, servirá de puente para una buena relación de la tierra con el cielo. Cuando en un momento posterior de su evolución el hombre de China sienta la necesidad de algún contacto místico con el Absoluto, los encauzará dentro de este mismo sistema de coordenadas y el *Tao* reunirá los caracteres de «innombrable» e «indefinible», al mismo tiempo que los de «ser próximo», el manantial de donde brotan todas las cosas, que es modelo de todo, de manera que su captación mística devuelva al hombre al verdadero orden de la realidad. Precisamente por eso en China el orden religioso nunca se enfrentará al orden socio-político. El Rey —posteriormente Emperador— identifica en su persona los dos poderes, no para organizar una teocracia, sino para establecer, a todos los niveles, una buena relación del cielo y la tierra.

Esto explica la secular indiferencia del pueblo chino por las doctrinas religiosas. Puesto en contacto con las tres grandes religiones universales, aceptará el budismo e incorporará de él lo que enseña como esfuerzo humano por la liberación. Pero ante el islam y ante el cristianismo, que manejan el bagaje de una revelación suprahumana, se mostrará reacio. En algunos momentos y en algunos ámbitos se siente el ansia de búsqueda de la inmortalidad tal y como la pregona la magia taoísta, pero a nivel popular eso mismo no deja de ser un interés puramente pragmático por alargar la vida. Cuando se admita al sacerdote o al monje —a ejemplo del budismo— sólo se les considerará como funcionarios especializados en

la adivinación o en el sacrificio ritual de los funerales. De otras relaciones con un mundo invisible no podrán presumir impunemente y así vemos que los chamanes que no podían poner fin con sus poderes a una pertinaz sequía eran expuestos al sol hasta la muerte, cuando no se la adelantaban quemándolos vivos.

Dioses, Naturaleza, hombre..., cada uno tiene su puesto, pero se relacionan dentro de una rica gama de variantes reducibles fundamentalmente a los 64 exagramas del *I Ching*.

Estructura y movimiento son las líneas de fuerza a las que debemos recurrir en nuestra explotación. Como ésta abarca la historia del pueblo más antiguo y numeroso de la tierra, no es nada fácil reducirla a unos pocos conceptos y situaciones. Sin embargo, este camino sintetizador, aun a riesgo de inexactitudes o escasa puntualización, es el único válido para penetrar en lo que ha sido una conducta humana de gran vitalidad, que armoniza el estricto sometimiento a un ritual con la posibilidad de mantener en todo momento el contacto óptimo con la Naturaleza como imperativo previo a todo otro método.

En la evolución de este comportamiento pragmático se crea el medio adecuado para que las escuelas de letrados elaboren las diversas doctrinas filosóficas que corren paralelas a las posiciones religiosas. Esto muestra que el hombre de China no está mal dotado para la especulación e invalida la idea de una religión primitiva en el sentido peyorativo de «rudimentaria». El primitivismo que supo conservar la religión china provenía de su excelente aproximación, desde épocas muy remotas, a formas aptas para resolver el contacto con el más allá. Algunos de los elementos empleados: método de adivinación, teoría del *yin* y el *yang* o la de los cinco elementos, pueden parecer ridículos analizados con enfoque superficial, pero resisten un análisis en profundidad que des-

cubre en ellos piezas aún válidas para un conocimiento de factores ocultos integrantes del mundo del inconsciente.

El contacto con la tierra, tan sensible al ritmo cambiante de la Naturaleza, sirve al hombre de China como magisterio para adoptar lo que serán líneas básicas de su conducta: la atención a los elementos, externos e internos, que deciden la *corrección* en la línea *de conducta* y el mantenimiento de la *estructura familiar* como *garantía* del orden social.

I SUBSTRATO PRIMITIVO: elementos básicos

Desde la nisma tierra y hecho con ella surge el primer lugar sagrado, el *she*, un túmulo que la representa, en el centro del poblado. Aparece rodeado de árboles, es decir, como si hubiera querido trasplantar a la aldea ese lugar del bosque sagrado donde se realizaban los sacrificios y prácticas adivinatorias y del que el *she* constituye un recuerdo y una perpetuación.

Entre el Cielo y la Tierra

La tierra, que abriga y alimenta al hombre, es la primera divinidad reconocida en la religión china. Se le llama «La Soberana Tierra» *(Heon-T'on)* y llegará a ser la gran diosa del territorio imperial. Las diversas regiones personificarán también sus tierras en forma de divinidades locales y así en todo el territorio se alzan túmulos sagrados que se distinguen por el árbol que hay plantado en su centro: una acacia en el Norte, una catalpa en el Sur, una tuya en el Este, un castaño en el Oeste y un pino en las regiones centrales. También las dinastías se significaron por el árbol como representación suya ca-

racterísticas: los Chang (1766-1122a.C.) eligieron la tuya, mientras que los Cheu (112-770 a.C.) preferían el castaño. En medio del túmulo una piedra sin labrar, alzada al norte del árbol, representaba al dios del suelo. Como altar recibía las ofrendas y sacrificios destinados a conseguir buenas cosechas. Era testigo primordial de todos los acontecimientos relevantes, así como de los procesos y ajusticiamientos. Invocado antes de las expediciones de caza y de guerra, recibía una parte del fruto logrado en ellas: piezas de caza o cabezas de guerreros enemigos. Si el rey investía a uno de sus hombres con el mandato sobre un territorio, ratificaba esta investidura con un puñado de la tierra sagrada del túmulo. En el caso de que en la región a donde se dirigía el mandatario no hubiese aún túmulo sagrado, aquella tierra le serviría como fundamento y consagración del que iba a mandar erigir. Se formaba así una jerarquía entre la gran diosa del suelo imperial y sus subordinados los dioses del suelo local, jerarquía de la que era un trasunto el orden establecido en el gobierno de la nación.

Con el cambio de dinastía, los Cheu intensifican el culto a la Soberana Tierra y dan una forma más definida al Soberano de lo Alto *(Chang-ti),* invocado ya por los Chang, sobre todo en sus empresas militares, aunque sin concederle un rango superior al de los espíritus de los antepasados. Los Cheu identifican a esta divinidad con el Cielo *(T'ien),* convirtiéndola en «Soberano de lo alto del ancho cielo? *(Hao t'ien chang-ti).* Supone una proyección celeste de la jerarquía que rige en la tierra. Ubicado en el centro del firmamento, el dios del Cielo preside la reunión de los espíritus de los muertos que se relacionan entre sí de acuerdo con el rango que tenían en la tierra.

Como se ve por este esquema, la tierra es el punto central de referencia y decide incluso sobre el cielo. Todo lo contrario a la concepción platónica de las ideas

como arquetipos reales, cuya difusa proyección constituye la realidad terrestre. La función más destacada del Señor del Cielo, con poder para observar y mediar en todo cuanto acontece entre los cuatro puntos cardinales, es la atribución del poder real a la familia reinante. Con esta atribución los Cheu justifican la usurpación del poder detentado durante más de setecientos años por los Chang. El último rey de esta dinastía, con su acción tiránica, había perdido el favor del soberano celeste, quien le desautoriza, causando su ruina.

Hay que tener en cuenta que los reyes (emperadores a partir del 221 a.C.) son considerados en las leyendas primitivas como seres sabios y santos, dotados de una especial capacidad para recibir los dictados de lo alto, gracias a lo cual consiguen organizar la vida social y dictar las normas correctas para la buena marcha de los asuntos del reino. Su consideración de hijos del Cielo les compromete a una vida correcta, ya que se piensa que existe una relación directa entre su conducta y la prosperidad o desgracia del país. El rey vive aislado como prisionero en su palacio inaccesible, prisionero de su deber y del ritual minucioso que le impone la primera acción: la roturación de las labores agrícolas, domésticas o festivas: campo para la siembra, la recogida de la mies, los ritos de ofrendas o acción de gracias. Es el primero en cambiar la ropa del verano por la de invierno y viceversa. En el palacio, usa las estancias de acuerdo con un calendario que le impone la rotación mensual acomodada con el ciclo de las estaciones.

La caída de este personaje, que tiene la primacía absoluta sobre la vida civil y religiosa de la nación, sólo podía justificarse de acuerdo con un plan divino. Plan que se acomoda al cambio de predominancias de los cinco elementos fundamentales: tierra, madera, metal, fuego y agua. La madera vence a la tierra, surgiendo de ella; pero es cortada por el metal, que, a su vez, se funde

en el fuego, al que apaga el agua; esta última es superada por la tierra, que la rodea y empapa. Y así vuelve a comenzar el ciclo. La dinastía Chang, que estaba figurada por el metal, tuvo que ceder ante la Cheu, representada por el fuego.

Junto a estas divinidades mayores, cuya veneración ha perdurado hasta el presente, aparecen desde el primer momento un sinnúmero de espíritus celestes a los que se invoca o consulta. De la época de los Chang (1766-1112 a.C.), primera dinastía de la que quedan testimonios escritos, nos llegan nombres como «Hija del Dragón», «La Madre del Oeste», «El Jefe de los Cuatro Orientes», «El Espíritu Serpiente», etc., de los que no han quedado huella. Sin duda, porque estas formas de invocación estaban relacionadas con santuarios, lugares o familias, y fueron sometidos a las mismas fluctuaciones de éstos a lo largo de los siglos. Se crea así, de modo espontáneo, una rotación, similar a la que se establecía con respecto a los antepasados.

El culto a los antepasados y prácticas funerarias

La estructura familiar, eje central del orden chino en todas sus dimensiones, resiste incluso la prueba de la muerte. De ahí que el culto a los antepasados esté tan íntimamente ligado a la piedad china que constituye la base de la religión.

Este culto y esta veneración imponen unos hábitos funerarios de los que las excavaciones nos han dejado abundantes muestras. Todo arranca de la concepción de una doble alma que se desprende del cuerpo tras la muerte. En el *Comentario de Tso (Tso-Tchuan),* compuesto en el siglo VI a.C., se habla del alma material *(p'o),* que inicia su actividad desde la vida embrionaria, y el alma espiritual *(huen),* que aparece tras el nacimiento y está forma-

da por principios activos *(yang)*. Al menos desde el advenimiento de la dinastía Cheu existe la creencia de que las almas espirituales ascienden al firmamento para integrarse en el universo regido por el Señor del Cielo. Las almas materiales *(p'o)* permanecen en la tierra.

Antes de que la evolución de las creencias llevase a concebir la idea de una reunión de todas las almas materiales en un lugar denominado Fuentes Amarillas, la idea inicial sostenía la permanencia de *p'o* en la tumba, al lado del cuerpo. Pensando así, el difunto era rodeado de las ayudas necesarias para hacer más agradable su estancia. Utensilios y víveres eran amontonados en las tumbas, que requerían por eso una excavación de grandes proporciones. En algunas de estas tumbas se ha cuidado la decoración de las paredes con pinturas similares a las que estaban en uso dentro de los hogares. El ritual funerario de esa época primitiva (dinastía Chang y Cheu) imponía la macabra costumbre de sepultar con el difunto mujeres y sirvientes en cantidad proporcional a su rango. Como muestra bástenos saber que en los funerales del conde de Wu, en Ts'in (678 a.C.) se enterraron con él 70 víctimas humanas; el conde Mon (621 a.C.) se hizo acompañar de 177 personas. Las familias de menor rango recurrían a muñecos de paja o madera, tratados en el entierro como si fueran personas vivas. El sistema de sustitución acabó por imponerse con el tiempo, reduciéndose los objetos y personas a unas figurillas de terracota.

Los enormes gastos que ocasionaban semejantes funerales serían luego criticados principalmente por taoístas y mohístas. Tenían como justificación la necesidad de crearle al difunto un rango elevado en la jerarquía de los espíritus celestiales. A su vez, el rango del difunto beneficiaba a la familia, que lo tenía como protector y abogado. Así llegamos al segundo aspecto del culto a los difuntos: las ofrendas y sacrificios. Ellos son,

con ventaja sobre los dioses, los destinatarios de la veneración humana.

Dentro de cada casa o de cada palacio existe un lugar destinado a mantener viva la presencia de los antepasados, a los que se representa por una tablilla donde va escrito su nombre. El rey tendrá cinco estancias, reservadas cada una de ellas a sus cinco antecesores. El sexto ha pasado a un recinto común, donde se confunde con el resto de la dinastía. Los príncipes y grandes mandatarios veneran las tablillas de tres de sus mayores por separado, mientras que el hombre medio sólo tiene una tablilla en su santuario.

La pervivencia del antepasado inmediato quedaba figurada mediante la representación que de él tomaba un miembro menor de la familia: el nieto, en representación del abuelo difunto, recibía y consumía las ofrendas que se le hacían a aquél. Esta costumbre pervivió hasta la época Han (206 a.C. a 220 d.C.), cuando el escepticismo subsiguiente a las grandes perturbaciones de las guerras hizo blanco en las creencias sobre la inmortalidad de los espíritus y sobre sus posibilidades de actuar en beneficio de sus familiares. Pero aun desaparecida esta connotación de recurso interesado, el culto a los antepasados subsistió como forma de veneración piadosa que da unidad y continuidad al sentimiento religioso chino, por encima de las divergencias que adopte al seguir alguna de las doctrinas o bien la amalgama resultante de la mezcla de todas ellas. Al ofrecer sacrificios y ofrendas a sus difuntos, el chino sabe que él es el primer beneficiado de esta práctica. No tanto por la reciprocidad que pueda conseguir cuanto porque esa piedad le proporciona la satisfacción de vivir un orden bien establecido en torno a la institución familiar. «El motivo de los sacrificios —comenta el *Memorial de los ritos (Liki)*— no es un objeto exterior; parte del interior; nace del corazón. Porque está profundamente conmovido, el corazón se

manifiesta en las ceremonias.» Esé mismo libro censura a los crédulos, pero al mismo tiempo admite la utilidad de una veneración piadosa: «Tratar a los difuntos como si estuvieran totalmente muertos sería falta de afecto hacia ellos; eso no es conveniente. Tratarlos como si aún estuvieran vivos sería necedad; tampoco eso es conveniente: si se pone granos de arroz en la boca de los muertos es porque no podemos resignarnos a dejarles con la boca vacía, pero no para que los coman.»

Además de a sus propios difuntos, todo el pueblo venera la memoria de los fundadores del Imperio, a los grandes hombres, «a quienes —en expresión del *Liki*— llevaron su entrega hasta el sacrificio de sus vidas, a quienes con sus trabajos habían robustecido el Estado, a quienes habían podido desviar el castigo del cielo.» De este modo se refuerza la idea de pertenencia a un conjunto cuya unidad está por encima de la obligada separación que parece imponer la muerte.

Mediado el siglo XVII, la cuestión de los ritos chinos originó un célebre debate en Europa al establecerse contacto entre las misiones cristianas y el Celeste Imperio a partir de 1580. Los misioneros jesuitas, primeros en llegar, optaron por presentarse como eruditos y científicos para conseguir una imagen de prestigio, similar a la de los letrados confucionistas. Su éxito fue notable, alcanzando alguno de ellos el título de astrónomo de la corte. Su asentamiento en la corte coincidió con el final de la dinastía Ming y comienzo de los Ts'ing manchúes, cuyo segundo emperador, K'ang-hi (1661-1722) permitió la difusión de la doctrina cristiana, al mismo tiempo que promulgaba un decreto tendente a despojar a los ritos de veneración a los difuntos de toda huella de superstición. La tolerancia y el éxito de los jesuitas, de origen francés e italiano, motivaron una segunda oleada de misioneros católicos procedentes de Filipinas, domini-

cos y franciscanos, quienes emprendieron una evangelización triunfalista que rechazaba como idolatría y superstición todo lo concerniente a la religión china. Al mismo tiempo, denunciaron en Roma la política contemporizadora de los jesuitas. La polémica tuvo un amplio eco en Europa, mal preparada para un diálogo de reciprocidad con otra cultura. Así, por ejemplo, la Sorbona condenó como «escandalosa e impía» la afirmación de los misioneros jesuitas de que «China había practicado las más puras máximas de moral, mientras que Europa y casi todo el resto del mundo estaban sumidas en el error y la corrupción». También Pascal puso su acerada pluma en la porfía, difamando el método de los jesuitas en la 5.ª de sus Cartas Provinciales. Una primera condena de Inocencio X (1645) fue anulada por Alejandro VII (1656), pero las discusiones y encuestas llevadas a cabo en la misma China por dos legados pontificios abocaron a una nueva condena, formulada por Clemente XI, en 1715, y confirmada por Benedicto XIV, en 1742. El nuevo emperador, Yong-tcheng (1723-1736), respondió con una prohibición de predicar el cristianismo y su sucesor, K'ien-long (1736-1796), uno de los grandes monarcas de la dinastía manchú, desencadenó a partir de 1745 una sangrienta persecución que terminó con lo que parecía un prometedor encuentro, llevado a cabo con inteligencia, elevación de miras y espíritu comprensivo.

Si hemos dado mucho relieve a esta historia no es sólo porque recoge un momento importante para la historia de la religión china, sino, sobre todo, porque es muy esclarecedora. Nos muestra cómo la única posibilidad de entender otra religión u otra cultura es la renuncia a prejuicios y a posturas de superioridad, nunca justificadas. El Papa Pío XII, al anular en 1939 la condena de Benedicto XVI, hizo una justificación de los métodos de Ricci y sus compañeros de Orden, franceses e italia-

nos. Pero ya era demasiado tarde: un irreparable retraso de dos siglos.

El arte de la adivinación

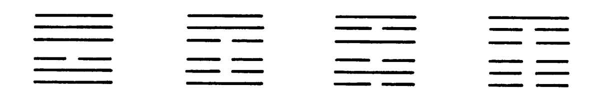
«Los sabios venerables —dice el *Shuo Kua*— inventaron el oráculo para recibir ayuda de los dioses de un modo misterioso.» Misterioso, pero eficaz: el secreto de la «sabiduría china» reside, sin duda, en la posesión del arte adivinatorio del que a lo largo de sus tres mil años de historia ha hecho un amplio uso. Ese texto, que lo relaciona con los dioses, reconoce su carácter sacro y constata que en la práctica adivinatoria el hombre se enfrenta con ámbitos cuya explicación obliga a recurrir a un indefinible más allá.

La antigüedad de la práctica de la adivinación se halla ampliamente probada por restos arqueológicos. De la dinastía Chang (1766 a 1112 a.C.), por ejemplo, se dispone de muestras de miles de consultas aparecidas en las excavaciones realizadas a partir de 1929 en lo que fue la capital de su reino. En ese muestrario se utilizó la marca de fuego sobre la concha de una tortuga o el homoplato de un buey. Se sigue el método de la pregunta con doble alternativa: sí, no; favorable, desfavorable; feliz, desgraciado. El augur en muchas ocasiones grabó la pregunta junto a lo que luego sería la respuesta y gracias a ello podemos saber qué es lo que consultaban los reyes Chang: «¿Tendremos un buena cosecha?»; «¿Debe salir un ejército contra el enemigo?»; «¿Es un día propicio para ir de caza?»; «¿Me ayudará el espíritu de mi abuelo?», etc.

La conservación de estos restos en las tumbas reales habla de un estudio del resultado de la adivinación desde tiempos tan remotos. Si el intérprete grababa la respuesta obtenida al lado de la pregunta era para tener una referencia que le permitiera mejorar en su arte. Y es

que la consulta por este sistema lo que de hecho producía era un signo grabado en el caparazón o en el hueso. El consultante había pulido previamente el instrumento y esta preparación incluía la apertura de unos hoyos circulares de un par de centímetros sobre los que actuaría el punzón de bronce rusiente. La figura obtenida sugería al augur la respuesta alternativa, de acuerdo con una simbología que el aprendizaje con un maestro y su propia experiencia le había enseñado a utilizar. Se trataba de una técnica muy precisa que dio origen al *I Ching*, el *Libro de los Cambios*.

Precisamente el hecho de que el arte de la adivinación hubiere conseguido en China llegar a ser una técnica de gran precisión es lo que constituye su singularidad y su grandeza. Porque es sabido que prácticamente todos los pueblos, incluso en Estados de cultura muy avanzados, como el romano y el griego, han practicado el recurso a oráculos o augures. Si la Pitia de Delfos o la Sibila de Cumas se expresaban con palabras misteriosas, la técnica adivinatoria china prefirió el uso de signos fijos. Estos signos se basan en la combinación ternaria (Cielo, Tierra, Hombre) de la posibilidad que una raya tiene de expresar el sí o el no según aparezca entera ——— o quebrada por su mitad —— —— Se estructuran de esta forma ocho *trigramas*



La cifra es apta para utilizarla como representación de los puntos cardinales y las estaciones del año; de imágenes cosmológicas: cielo, tierra, viento, trueno, agua, montaña, fuego y lago, y de los distintos miembros de la familia: el padre, la madre, tres hijos y tres hijas. Así, cada trigrama tiene un nombre, una imagen, un

atributo y la representación de un miembro de la familia. Por ejemplo, ☰ es el Creativo *(Ch'ien),* representa al padre, es imagen del cielo, señala al norte y al verano y tiene como atributo la fuerza. La combinación de estos trigramas superponiendo dos de ellos forma *exagramas,* que son las figuras que constituyen el *I Ching, Libros de los cambios.* Los 64 exagramas recogen, pues, las situaciones posibles del hombre en sus cambios. Cambios que tienen una relación directa con los de la Naturaleza: el cielo y la tierra, sus dos coordenadas fundamentales de referencia. La consulta al oráculo de las 64 figuras supone según eso la búsqueda en profundidad del orden que rige el cosmos y que en cada momento marca posiciones que son ventajosas o desventajosas para hacer esto o aquello. Sin contentarse con la observación superficial de los fenómenos y circunstancias que le rodean el consultante desciende, por medio de la adivinación, a la estructura profunda y significativa.

Sin entrar aquí en la discusión de si esto es o no posible, de si consigue desvelar información que posee el inconsciente o que late en cualquier otra dimensión parapsicológica, afrontamos la exposición del tema porque es decisivo para entender no sólo la religión, sino prácticamente toda la cultura china. Medidas superficialmente con nuestros hábitos naturales de conocimiento: el principio de causalidad y la ciencia como exclusión —por principio— de las variaciones, esta religión y esta cultura basadas en el cambio y en la combinación de posiciones, nos parecen carentes de rigor. Pero advirtamos que el exagrama, tal como está expuesto en el *I Ching,* indica lo que subyace en un determinado momento impregnado al hombre que lo vive de unos condicionamientos especiales. Encontrar, como respuesta a una consulta, cuál es el perfil que late en la dinámica de la situación concreta en que nos hallamos, es disponer de una valiosa información a la hora de tomar decisiones.

El hecho de que tantas y tantas veces nos sintamos bloqueados en el momento de elegir, decidir o simplemente actuar, se debe precisamente a que el análisis racional de los factores en juego equilibra pros y contras. Ese momento de indecisión y de inseguridad nos proporcionan un ejemplo válido para entender la utilidad del recurso a una técnica de adivinación: es preciso, en tales situaciones, recuperar una espontaneidad pura y primigenia, a la que deberíamos tener acceso por el hecho de ser también parte de la Naturaleza. El *I Ching* es la vuelta al reflejo espontáneo e innato: define el valor de un instante a partir de esa frontera que no pueden traspasar su cómputo en el calendario, en el reloj, en el planing laboral, etc. Y para conseguirlo recurre a la referencia con un cosmos del que, por mucho que lo intentemos, no podemos asincronizarnos. Esa ineludible interdependencia de los acontecimientos ha sido constatada y reflejada en el *Libro de los Cambios,* a través de sus sesenta y cuatro exagramas, como respuesta válida a todas las situaciones que pueden sobrevenirle al hombre. Son imágenes arquetípicas del devenir y el mundo chino concibe que tienen influjo en las situaciones de la vida del hombre y que pueden por eso iluminar su futuro y su pasado. Se trata de imágenes de estados de cambio abocados a seguir un curso determinado. El consultante puede dejarse arrastar por él o bien enfrentarse a esa corriente. De ahí que tanto como por su valor de adivinación, el *I Ching* es valioso como libro de sabiduría.

Análisis del Cambio

Que quede claro, una vez más, que la respuesta de los exagramas no indica lo que va a suceder de un modo ineludible. Nos informa sobre cuál es la posición del consultante con respecto al tema de su consulta. Esa posición que se expresa en una figura de seis líneas re-

quiere necesariamente ser explicada. Es decir, que la aclaración a la primera pregunta: por ejemplo, «¿me conviene hacer este viaje?», nos la ofrece el *I Ching* en dos etapas: por la primera se averigua cuál es el exagrama que define nuestra actual posición, por la segunda en el libro se recogen unos juicios y unos comentarios para ilustrarnos sobre qué es lo que esa especial posición nos ofrece o exige de nosotros. Puede ser el momento inicial de arranque de una fuerza creadora o, por el contrario, reclamar pasividad y espera hasta que pase una racha desfavorable. Cada una de las 64 posiciones postula una actuación peculiar.

Hemos visto cómo en los enterramientos de los reyes de la dinastía Chang aparecen conservados testimonios sobre gran cantidad de consultas de adivinación. Eso parece indicar que los vaticinios eran guardados para que de su casuística pudiera establecerse una orientación segura. El *I Ching* no reclama en el intérprete un estado de trance, sino todo lo contrario, una lucidez y una sensibilidad a toda prueba, y que con la práctica desarrollan el sexto sentido necesario para entender las imágenes formadas por los trigramas y exagramas.

Pero es durante el cambio de dinastía (1112 a.C.) cuando aparecen los primeros comentarios sistematizados del *I Ching*. El rey Wan, origen de la nueva dinastía, era príncipe de un estado occidental en la región de Wei, y fue apresado por el último soberano Chang, hombre de proceder tiránico. Se dice que durante su cautiverio ordenó las figuras del *I Chang* y compuso los juicios que las definen. Fue su hijo, el duque de Cheu, quien consiguió la victoria definitiva sobre los Chang e implantó la nueva dinastía, aunque haciéndola arrancar de la figura de su padre. Al duque de Cheu debemos también una aportación fundamental para el *I Ching*, que es la descripción del significado de cada una de las seis líneas de los 64 exagramas.

Libro de Sabiduría

Así se inicia, en el siglo XII a.C., la transformación del *I Ching* en un código ético-sapiencial basado en la actitud óptima que debe adoptarse en cada una de las 64 posiciones previstas por el primitivo arte de la adivinación. Los juicios del rey Wan permiten al hombre no sólo *saber* si una determinada situación le aporta suerte o desgracia, sino también *adoptar* la decisión más apta: el movimiento o la espera, la perseverancia o el retorno, la firmeza o la docilidad, el recurso a un consejero o el decidido crruce del gran torrente, etc. Gracias a esta labor interpretativa de los primeros Cheu el pueblo chino ha podido encontrar en el *Libro de los Cambios* el recurso para hallar un modo eficaz de independizarse de la tiranía del destino. Porque con su acción correcta se puede construir un escudo invencible.

Está implícitamente indicado que el cambio supone la estabilidad: las mutaciones del hombre y de la Naturaleza sólo son perceptibles en función de un Absoluto inmutable, última y definitiva referencia a buscar como no-cambio, sosiego y plenitud perfectas. Las dos grandes creaciones del espíritu chino, el confucionismo y el taoísmo, avanzarán en esta dirección por distintos caminos: Confucio buscará la armonía, la estabilidad de un cambio cíclico mediante el robustecimiento de los vínculos de la estructura familiar y social y su buena marcha gracias a un depurado ritual. Lao tse y los maestros taoístas afrontarán un camino místico, con la paradoja de una no-acción *(wu-wei)* como suma perfección de la conducta humana que busca su vena de inmutabilidad. En cualquier caso, se espera la tentación de reducir unos fenómenos irracionales a ciencia positiva sobre el porvenir, camino que no conduciría más que a la parálisis de la superstición.

Volvemos a recordar lo dicho sobre el sentido pragmático del hombre chino: su saber sólo le sirve si per-

fecciona su actuar. Conocimiento para la acción. En este caso, autoconocimiento para elaborar la filigrana de una conducta acomodada paso a paso a las vicisitudes de la vida. No quedar perdido en la maraña de las mutaciones del destino. Capear su irracionalidad con una actitud igualmente irracional cuya única razón de ser en las génesis y afianzamiento de una impecabilidad que tiene tanto de estético como de moral. El *T'uan Chuan,* primero de los doce comentarios clásicos del I Ching, atribuido a Confucio, dice así: «¿No es supremo el *Libro de los Cambios?* A través de él los venerables sabios enaltecieron sus personas y extendieron su campo de acción. Ennoblece el conocimiento. Hace ser de costumbres moderadas: el encumbrado imita al cielo, el humillado sigue el ejemplo de la tierra.»

En esta referencia del hombre con el cielo y la tierra, deducida por Confucio como esencia de la sabiduría que comunica el I Ching, está patente el acierto del arte adivinatorio que se encauza por estos caminos. Sus posibilidades son, por lo demás, ilimitadas: nada quedará, por alto o por bajo, fuera de su dominio. Cuando el primer emperador, She Huang-ti, cabeza de la dinastía Ts'in, condenó a la destrucción todos los libros chinos (213 a.C.), sólo hizo una excepción: el *I Ching.*

II CONFUCIO: la tradición ritualizada

En las estadísticas más recientes de la ONU sobre pertenencia a las grandes religiones, figura como epígrafe el Confucionismo, al que se le adscriben —hechas las salvedades sobre la actual situación de la China comunista— algo más de trescientos millones de fieles. ¿Hasta qué punto tiene esto un sentido? De ninguna manera en la imagen que puede formarse, por ejemplo un europeo, de una religión cuyo dios fuera el sabio chino adorado por ese número, importante, ciertamente, de

seguidores. Sí tiene sentido, sin embargo, pensar que buena parte del pueblo chino perpetúa, de acuerdo con las ideas y prácticas enseñadas por la escuela confuciana, un modo tradicional de relacionarse con el Absoluto, de avanzar en el camino de una autorrealización, de entender la vida como orden que jerarquiza todas las relaciones humanas, desde las familiares a las políticas.

De todo eso se ocupa el confucionismo, que ha llegado hasta nosotros con el rico y variado patrimonio de veinticinco siglos de pervivencia. Las vicisitudes de esta historia, cuyas dimensiones hacen lógica la alternancia de fases de triunfo con otras de persecución y eclipse, no son fáciles de resumir en unas pocas páginas con precisión. No obstante están muy claras las líneas dominantes de esta corriente de pensamiento y acción y ellas bastan para que podamos hacernos cargo de lo que ha sido considerado como el eje de permanencia del espíritu chino a lo largo del tiempo.

Confucio fue un funcionario del ducado de Lu, en el actual Shan-tong. Su apellido era Kong y su nombre Kieu. Confucio es la latinización de su tratamiento: Kong-fu-tse, el maestro Kong. Su existencia histórica puede fijarse con bastante precisión entre los años 551 y 479 a.C., lo que le sitúa en el ocaso de la dinastía Cheu. El rey tiene sólo un poder nominal. Frente a él, los duques y señores feudales buscan el fortalecimiento y predominio de sus intereses, para lo cual tejen una maraña de alianzas que hoy derriban al que encumbraron ayer. No hay seguridad para nadie y el pueblo vive expoliado por gobernantes injustos. Es la época que se conoce como de «las Primaveras y los Otoños» (722-481 a.C.) de la que el mismo Confucio hace una historia en el *Chu-Ching*, el *Libro de los Documentos*, uno de los cinco clásicos.

De familia distinguida, pero pobre, desempeña la carrera administrativa, que inicia con el cargo de inten-

dente de graneros. Su afición al estudio le proporcionó materia para reordenar y actualizar las tradiciones en un programa de conducta y de gobierno. Tenía 40 años cuando empezó a verse rodeado de un grupo de discípulos que le dio prestigio y le proporcionó el eco válido para desarrollar un trabajo sistemático de investigación y docencia. A los 50 años fue nombrado prefecto y poco después magistrado. La derrota del duque a quien servía le obligó, por fidelidad, a un exilio de quince años. El retorno del duque de Lu supuso la llegada a la cima de su carrera administrativa con el puesto de máxima responsabilidad en la administración de la justicia. Sus primeros logros en este campo fueron neutralizados por una intriga palaciega, lo que motivó un nuevo exilio voluntario del Maestro. Durante trece años vagó de un Estado a otro sin encontrar un puesto donde le fuera permitido poner en práctica sus ideales de buena administración y justicia. Decepcionado, regresó a su tierra para morir. Tenía 73 años. Sólo la continua fidelidad de sus discípulos, que le habían acompañado en sus dos épocas de exilio vagabundo, pudo librarle de la idea de un fracaso absoluto.

Sus discípulos, su escuela, perpetuan su nombre, que ha llegado a ser el más ilustre de la historia de China, eclipsando, incluso, el prestigio del duque de Cheu, fundador de la dinastía de ese nombre. Su descendencia, que gozó de título nobiliario, ha llegado hasta nuestros días, emparentando con Sun Yat-sen, fundador de la República China, en la que el doctor H. H. Kung ocupó el cargo de ministro de Economía.

En los primeros siglos que siguieron a la muerte de Confucio su escuela ocupó un lugar secundario ante el mayor arraigo del taoísmo y del mohísmo. El primer emperador la consideró rival de su reforma, por la que —con apoyo de los legalistas— quería abatir el poderío de la aristocracia feudal. En el 213 a.C. manda destruir to-

dos los libros clásicos que ellos mantenían como programa y método y al año siguiente ordena quemar a 460 letrados.

Esa persecución fue beneficiosa, pues motivó que la nueva dinastía Han (206 a.C. al 220) recurriera al confucionismo como fórmula de estructuración político-religiosa. De entonces procede la reforma administrativa basada en un funcionariado estatal en el que se ingresa por oposición y cuyo programa formativo son los libros canónicos preparados por Confucio.

Recopilar el saber antiguo

Confucio no escribió ninguna obra original. Realizó un trabajo de editor y comentarista sobre un material preexistente. La pérdida de las obras que le sirvieron de punto de partida nos impide saber hasta qué punto su selección seguía criterios de preferencia personal o si, mas bien, se redijo a una tarea crítica aséptica. Sus discípulos publicaron una recopilación *Luen-yu,* con recuerdos sobre la vida y dichos del maestro, obra en la que se mezclan realidad y ficción mitológica, pero que puede permitirnos llegar hasta sus ideas básicas.

Sus ediciones principales componen los cinco clásicos que forman el canon: el *I Ching* es el *Libro de los Cambios,* del que hemos hablado por extenso; el *Shu Ching* es el *Libro de la Historia,* que recopila el origen de China a partir del rey Yao (2356 a.C.) y el paso de las dinastías Hia, Chang y Cheu hasta el rey Yeh-wang (781 a.C.); el *Shi Ching* es el *Libro de las Odas* y recopila trescientas once canciones antiguas tradicionales; el *Li-Ki* es un ritual que sustituye a un perdido canon de los ritos y que ha sufrido muchos añadidos e interpolaciones; finalmente, el *Chu-Ching* son los *Anales de las Primaveras y los Otoños,* que refieren la historia del ducado de Lu desde el 722 al 484 a.C., obra en la que, según parece, realizó una tarea de redacción más original.

De la primera escuela confuciana son otros cuatro libros: el ya citado *Luen-yu*, las *Conversaciones*, en veinte capítulos dialogados, que reseñan vida y enseñanzas de Kung; el *Ta-hsue*, la *Gran enseñanza*, publicado por su nieto Kung-ki, a quien se atribuye también el *Chung-Yung*, la *Doctrina del Medio;* el *Libro de Mencio, Meng-Tszu*, cierra este apartado de clásicos que definen el primer y genuino espíritu de Confucio, tal como lo entendieron sus contemporáneos e inmediatos discípulos.

El Maestro aparece como un admirador de la tradición, seguro de que esa primitiva edad, presidida por reyes, sabios y santos, tiene sentido pleno y acabado, en el que el hombre puede buscar la base de su equilibrio, de su desarrollo, de su saber y de su conducta. Confucio no funda una religión, sino que estructura el legado de la antigua China y lo presenta como un ideal, que a partir de la dinastía Han puede ser propuesto a la nación como «religión del Estado». Sin ser lo mismo, confucionismo y religión del Estado se identifican. En la medida en que esto conduce a resultados satisfactorios, el Maestro, que fue un funcionario fracasado en su carrera, ve elevarse un templo a su memoria en su ciudad natal (442), más tarde en la capital del Imperio (505) y recibe los títulos de Maestro Supremio (665) y Santo Supremo (1013). Su imagen es obligatoria en todas las escuelas públicas desde el siglo VII y en los numerosos templos que le son dedicados aparece su imagen con los distintivos imperiales. Posteriormente, para evitar una interpretación idolátrica de la veneración a Confucio, las imágenes de los templos fueron sustituidas por tablillas con su nombre y el de sus principales discípulos.

La virtud es innata

De esta proyección ideal a una primitiva «edad de oro», Confucio deduce que la virtud, *jen*, es innata al

hombre. Se expresa en su actuar espontáneo como amor, bondad, humildad y altruismo. Esa naturaleza del hombre exige, sin embargo, ser encauzada y potenciada. Esa es la función del estudio de los libros clásicos.

La virtud natural traduce en el individuo el orden del universo, al que debe atenerse. Hay que regular, según eso, la convivencia familiar y social conforme a unas relaciones jerárquicas que se especifican en cinco niveles, correspondientes a las afinidades ordenadas por el cielo: de soberano a súbdito, de padre a hijo, de hermano mayor a menor, de esposo a esposa, de amigo a amigo. Las virtudes correspondientes a estas relaciones son la benevolencia, la rectitud, la corrección, el conocimiento y la buena fe, respectivamente.

El eje de todo su sistema de relaciones lo pone Confucio en la *piedad filial*, con lo que no hace sino reafirmar lo que desde el principio había expresado el pueblo chino en su veneración a los antepasados. La piedad filial confuciana, al ocupar un puesto tan relevante en la estimación del hombre, configura una sociedad muy conservadora, poco dinámica. Puede incluso decirse que fomenta la explosión demográfica en cuanto que tener hijos es para un padre una obsesión, por la tranquilidad espiritual que representan las futuras honras fúnebres y demás actos de veneración, tanto como por la garantía de bienestar material que suponen unos hijos que anteponen a todo el respeto a su padre y cuidado de sus intereses.

Este orden de relaciones no sería auténtico si no incluyera *la reciprocidad* expresada por Confucio con la frase: «No hagáis a otros lo que no deseéis que os hagan a vosotros mismos», máxima que concebía como cifra y resumen de todas sus ideas. Se deduce en buena lógica de esa *extrema sinceridad* que ha de guiar al hombre hacia la rectitud en todas sus acciones. Atemperada su con-

ducta mediante la práctica del *justo medio,* sobre el que redactó un tratado Kung-Ki, el nieto de Confucio.

Esta alabanza de una «aurea mediocridad» puede ser un arma de dos filos si deriva hacia una mesura hierática, sin empuje, hacia una «neutralidad de espíritu» de la que acusarán los taoístas a los letrados confucianos. De este hábito proviene, sin duda, esa posición distante que supone para el occidental la impenetrabilidad emocional característica del chino, que por nada del mundo perderá la faz y la compostura. El ritual, *li,* será sublimado por el confucionismo como una riqueza de máximo valor, cuando en realidad siempre corre peligro de terminar en un hábito sin contenido.

Todo es demasiado natural y demasiado regular en este programa. En su contacto con la Sabiduría de la tradición, Confucio percibió el orden y la lógica que sólo definen aspectos externos de la Naturaleza. Cuando al final de su vida pedía cincuenta años más para dedicarse al estudio del *I Ching,* estaba indicando, sin duda, que empezaba a entender las cosas de otra manera. Falto de un aliento irracional, incapaz de apostar a riesgos que no pudieran calcularse, crea la apología del espíritu del orden y del funcionariado burocrático, que encorsetaría a la Administración china hasta entrado el siglo XX.

Evolución de la escuela

Es Mencio (v. 372-289) un discípulo de Kung-Ki el que aprovecha la indefinición en que el maestro deja a la virtud básica *(jen),* para buscarle una dimensión mística. Le basta para eso recurrir a las relaciones ya apuntadas, entre la naturaleza del hombre y el orden universal. La esencia humana se expresa en la dinámica del *jen* y esa dinámica es en sí misma una realidad que justifica y da sentido a las diversas manifestaciones de las relaciones humanas. La instrucción encauza ciertamente la

fuerza del *jen,* pero no la agota. El *jen* es un manantial que puede y debe ser explorado también hacia el interior: es una *«inundación de energía», hao jan chih ch'i,* con cuyo contacto uno llega a sentirse en la cumbre de sí mismo y del mundo.

El triunfo político del confucionismo con los Han anteriores (206 a.C. a 8 d.C.) no supuso para los letrados un fácil dominio del universo religioso chino. En clara desventaja como doctrina de esperanza espiritual frente al taoísmo y el mohísmo, encontraría un fuerte rival tras el acceso del budismo (hacia el 65 d.C.), que hallaría el apoyo imperial durante la época de las seis dinastías en los *Wei* del reino del Norte (386-556) y los *Leng* del Sur (502-557). El budismo se ganará a las masas bien sea con el recurso al bodhisattva salvador, Omito, o bien con la austeridad realista de la escuela Ch'an. Los intelectuales, por su parte, descubren en los sutras de los dos Caminos una apertura hacia la especulación metafísica en torno a lo Absoluto, en la que Confucio nunca había querido comprometerse.

Los letrados confucionistas detentan el aparato de la religión oficial y del funcionariado mandarín y en ocasiones consiguen que el Gobierno imperial persiga a sus rivales. Pero la dinastía T'ang (618-907) vuelve a apoyar al budismo, que conoce entonces su máximo apogeo con el florecimiento de escuelas que, como la Ch'an, se incorporan elementos importantes del taoísmo.

Cuando la dinastía Song (960-1280) quiera restaurar la tradición primitiva y autóctona en todo su rigor, la reforma llevará una inequívoca aportación del espíritu budista y taoísta. Se divide entonces la familia confuciana, aunque adoptando en su mayoría la renovación neoconfucionista, cuyas bases sienta Chi-hsi, llamado tradicionalmente Chu-Tse (1130-1200). De los libros canó-

nicos escoge el *I Ching* como fuente de inspiración. Ahí recuperó la savia, cuya ausencia del ritual confuciano reducía a éste a fórmulas vacías. Ya hemos aludido al enorme interés que el *I Ching* inspiró a Confucio en sus últimos años. El enigma de esa compleja y extraña estructura, que los juicios del rey Wen apenas sacan del arcano, sólo se resuelve con la experiencia de una larga práctica a través de la cual el *Libro de los Cambios* va transformando la actitud del hombre que lo consulta. Del juego de los cambios que rigen el macrocosmos y el microcosmos Chu-hsi deduce la existencia de dos grandes principios presentes en todas las cosas: el material y el estructural. Los denominará con nociones de filósofos que le han precedido. Así, la materia será *Chi,* sustancia gaseosa que ya había presentado Chang-Heng-Chi, y el principio estructural será *li,* la ley de la que trataron los hermanos Cheng, iniciadores del neoconfucionismo. La dualidad de principios explica el por qué del empeño confuciano por la corrección formal y el trabajo de educación y perfeccionamiento de acuerdo a unos modelos clásicos: la materia, que, dejada a una ciega evolución, puede caer en formas aberrantes, controlada por el imperativo de una imagen válida desemboca en realidades armoniosas. Las respuestas del *I Ching,* el ideal de los primitivos reyes, el orden de las relaciones cardinales, etc., son otros tantos recursos que tiene el hombre para encauzar el *chi* hacia un *li* satisfactorio. Llegado a este punto, el neoconfucionismo había asumido el empeño budista de realizar una perseverante disciplina personal como sistema de salvación y en medio de su estrecho control ritual dejaba paso libre a la idea de un perpetuo cambio del destino ante el que de alguna manera la acción ritual equivalía a la no-acción taoísta. Sucesores de Chi hsi, como Liu Chiu-yuan (1139-1192) y Wang Yang-ming (1472-1528), no tuvieron dificultad en recomendar formas de meditación al estilo budista.

La obra de Chu hsi representa por eso el término en ese largo tanteo en busca de posiciones iniciado por confucianos, taoístas, mohístas y budistas. Estos últimos, que habían logrado una enorme difusión en la doble línea del Ch'an y del amidismo, serán batidos a la larga para reducirse a posiciones minoritarias y cuyo brillo futuro estará en otro país vecino, el Japón. El neoconfucionismo se oficializa como religión estatal: al fin y al cabo es la autosublimación del genio de la raza china. Quien lo practique puede darle el matiz que más se acomode a su personalidad, a su clase, a su ambiente, utilizando otros elementos de la rica tradición de experiencias religiosas que posee el pueblo chino en su milenaria historia.

III EL TAOISMO:
Entre la no-acción y la magia

Para estar a la altura de sus rivales confucionistas, tuvo que buscarse el taoísmo un maestro prestigioso, al que hizo contemporáneo de Confucio, encarándole con él en un encuentro ilustrativo de la divergencia de sus posiciones. El «viejo filósofo», como se le llamaba (en chino, *Lao tse),* era por entonces —finales del siglo VI—, según la leyenda, archivero del reino de Chow. A él acude el maestro Kung, bastante más joven, pues quiere recoger algunos datos para sus eruditos trabajos. Conociendo el prestigio de Lao tse le interroga sobre los ritos, de acuerdo con la idea de los reyes primitivos. «Los hombres de los que tú me hablas han muerto —le responde el anciano— y sus huesos no son hoy más que polvo y ceniza. Quedan únicamente sus palabras. El hombre superior siempre llega a su debido tiempo a la meta. Pero aquel que intente alcanzar la fama prematuramente en vano se agita y mueve como si sus pies estuvieran adheridos al suelo. Según mi parecer, óptimo

mercader es quien cargado de riquezas parece siempre pobre; sumo sabio quien por su perfecta virtud semeja un tonto. Deja estar tus vanos espíritus y tus desenfrenadas ambiciones. Abandona esas maneras insinuantes que tienes para con los poderosos y olvida tus insensatos apetitos. Son cosas que no te podrán servir. Esto es cuanto puedo decirte.»

Sze Ma Chien (163-85 a.C.), el historiador que recoge esta entrevista, recopila también otros datos de la leyenda. De acuerdo con ella, el filósofo nació hacia el 604 en una aldea del reino de Chow. Su nombre de familia era Li. Engendrado por una madre virgen en cuyo vientre permaneció 82 años, su nacimiento tuvo lugar por la intervención de un cuerpo celeste que, introduciéndose por la boca de la madre, le causó una apertura en el costado izquierdo. El extraño niño tenía arrugas en el rostro y cabellos encanecidos. Del ciruelo, a cuya sombra estaban, tomó el niño el apelativo de Ar, quedando su nombre en Li Ar.

Todos estos datos fantásticos se agolpan como para desanimar al más crédulo. Y aunque no son más absurdos que los relativos a la concepción y nacimiento de Saky-amuni, en este caso nos falta el apoyo arqueológico o documental necesarios para sentar una mínima realidad por debajo de esa leyenda.

El maestro que nunca existió

De ahí que la mayoría de los críticos rechacen hoy la realidad histórica de Lao tse, cuya antigüedad le incapacita, igualmente, para ser el autor del *Tao te Ching,* libro básico de la escuela. El mismo historiador Sze Ma Chien, como cierre de su bosquejo biográfico, llega a comentar: «Nadie podría decir si esto es verdadero o no. Lao tse es un sabio oculto.»

Lo que sí existía ya por esa época es una corriente de pensamiento que cuajará en el *Tao te Ching,* para configurar el taoísmo. Pretende descender del tercero de los reyes míticos, Huang-ti, pero su configuración real tiene lugar en el siglo VI, dentro del turbulento período de las Primaveras y los Otoños (722-481). El ocaso de la gloriosa dinastía que fundara el duque de Cheu, uno de los grandes santos chinos, deja el primer plano a las luchas feudales. Todo cae por tierra. Se hunde el maravilloso orden del cosmos chino, uno de cuyos goznes fundamentales era la representatividad del monarca como hijo del Cielo.

En los momentos a que nos estamos refiriendo, la crisis no era de la familia reinante como tal. El escenario estaba ocupado por otros príncipes que buscaban la hegemonía de sus territorios. Pero las fuerzas estaban igualadas y hasta el 211 a.C. no se impondría un emperador, con una dinastía nueva, la de los Ts'in.

La crisis política y social en un pueblo que ya tiene más de un milenio de historia provoca muy diversas reacciones entre las personas instruidas y los grupos dedicados de una u otra manera al cultivo de una actividad intelectual, espiritual o crítica. Para entonces, la tradición histórico-mitológica ha creado en China tres grandes líneas de fuerza. En los extremos se alinean, por un lado, *los analistas,* estudiosos de la historia y de la tradición, codificadores del saber, y por otro, el grupo esotérico de *los magos,* herederos de los chamanes altaicos. En medio de esas dos líneas, y recibiendo aportaciones de ambas, está la *escuela del I Ching.* Tiene tanto de procedimiento mágico para la adivinación como de sabiduría práctica extraída de los acontecimientos de la vida y de la historia por sus grandes comentaristas. Numerosas escuelas se nutren de esas corrientes tradicionales, mezclándolas en diversa proporción según sus programas.

Lo que terminará siendo el taoísmo filosófico toma de la línea de los magos sus conocimientos sobre el acceso al trance místico y el empeño en la búsqueda de la inmortalidad como una meta objetiva. De los analistas recoge el aprecio de la vida primitiva, como una especie de edad dorada, paraíso que contrasta con la ruina a que ha llegado la civilización. De la escuela del I Ching reciben el ejemplo de la buena relación del hombre con el cosmos, cuyos cambios invitan a la no acción como único fondo de la trama apto para coordinar con sentido las diversas vivencias del hombre.

Esta síntesis tiene la vitalidad de una estructura abierta y cerrada al mismo tiempo. Abierta hacia el pasado modélico, del que no se limita a aspectos superficiales, sino que recurre al gran saber irracional de la magia. Cerrada en el sentido de exigir un compromiso total que pone al hombre de espaldas con lo que está considerado como progreso material o refinamiento intelectual. Estando en profundo acuerdo con la tradición, no deja de ser reaccionaria. En política fomentará la revolución; en el saber, la crítica; en la ciencia, una búsqueda de realidades fronterizas; en estética, un impulso creativo desbordante. Se descubre una misteriosa relación entre simplicidad y eficacia: «Cuando es difícil gobernar a un pueblo es señal que saben demasiadas cosas. Por eso gobernar al pueblo aumentando su conocimiento es colmarlo de desgracia. Pero quien gobierna al pueblo disminuyendo su conocimiento lo colma de prosperidad», dice el *Tao te Ching.*

La grandeza y la ruina del taoísmo dependerán del buen o mal manejo de estos ingredientes. Pueden ser organizados para abrir un camino válido de autorrealización, siempre que se acepte con realismo la existencia tal y como es, o pueden derivar hacia aberraciones supersticiosas, hacia quiméricos anhelos de la inmortali-

dad, hacia una magia de pacotilla con la que explotar a los crédulos.

De haber seguido la doctrina que expone en el *Tao te Ching*, su autor tenía que haber sido «un sabio oculto», como dijera Sze Ma Chien. En esto hay una cierta coherencia entre la falta de testimonios históricos sobre un posible Lao tse, la leyenda de su desaparición, alejándose más allá del último baluarte de la frontera occidental de China y los postulados que se difunden en su libro: «El sabio se cubre con toscas telas y oculta las virtudes para sí. Porque conoce su valor no las ostenta» (c. 70). Ese ocultamiento no es artificial; ha de alcanzarse como meta de un convencimiento profundo: «Saber desconocer nuestra sabiduría es lo sublime.» (c. 71.) Para llegar a ese enunciado del último capítulo del *Tao te Ching:* «El que sabe no es Sabio, el que es Sabio no sabe.» (c. 81.).

Esta misma ausencia de rasgos personales confrontables en una historia alinea a Lao tse claramente en la corriente mágica. Frente a esa ostentación de su saber, de la que siempre hará gala el letrado —en todas las culturas de la Humanidad—, el mago será un hombre desconocido, misterioso, perdido en contradictorias versiones de su biografía. No difunde sus conocimientos a los cuatro vientos con el intento de hacerlos perdurar en sus libros. Inicia a unos pocos discípulos que están preparados. Si deja para ellos un manual será críptico, abierto a muchas lecturas. Es lo que sucede con el *Tao te Ching*.

Un libro decisivo

La crítica moderna sitúa la redacción última del *Tao te Ching* como una fecha posterior a la época de Confucio. Se estima que fue retocado y aumentado por varias manos en el período de los Reinos Combatientes (453-221). Esto explica quizá su perfección, su valor sintético

y, precisamente por eso, la necesidad posterior de crearle una mitología, la que lo relaciona con un Viejo Filósofo, Lao tse, que probablemente nunca existió.

De acuerdo con la leyenda, Kuan Yin, el jefe de la aduana en un puesto fronterizo abierto al desierto occidental, tuvo el presagio de que pasaría por allí un gran sabio. Dio órdenes a sus hombres de que le avisasen si veían acercarse a algún viajero significativo. Le alertaron éstos al poco tiempo cuando compareció un anciano montado en una carreta tirada por un búfalo azul. Kuan Ying entretuvo al maestro y le rogó que, antes de perderse en las ignotas tierras de más allá de la frontera, le dejase un recuerdo de su doctrina. Con su insistencia consiguió que el viajero aceptase su hospitalidad para ponerse al trabajo. Siete días consagró Lao tse a la tarea y a su término ya tenía los cinco mil caracteres que componen el libro. El aduanero le dejó partir hacia un punto desconocido, en el que se perdería su huella para siempre.

La leyenda confirma esa tradicional reticencia del maestro iluminado para difundir, a través de un libro que puede caer en cualquier mano, unos conocimientos de difícil comprensión. Tal es, por ejemplo, el caso de los *Upanishads* hinduistas, con los que el *Tao te Ching* no deja de guardar ciertas analogías. Libro de escuela, mantenido durante una primera fase de elaboración en el seno de un grupo de iniciados, este clásico del taoísmo ha conocido un gran éxito en todos los tiempos. Es la obra que más se traduce de la literatura del Extremo Oriente. El mismo emperador Kubilay Khan, fundador de la dinastía Yuan (1280-1368) de invasores tártaros, al condenar en la hoguera a todos los libros taoístas, hizo una excepción con éste. Y es que no se parece en nada a un libro de escuela o de secta. Sus máximas pertenecen a un saber universal. Con la paradoja de que su impene-

trabilidad lógica deja el camino abierto a una captación intuitiva más rica en contenido.

Desde Sze Ma Chien (163-85), que ya recoge la anécdota del jefe de Fronteras, se acostumbra dividir el *Tao te Ching* en 81 capítulos y en dos partes, la primera de las cuales agruparía los 37 capítulos iniciales. En la primera parte hay una mayor preponderancia de lo que podríamos llamar una definición descriptiva del Tao, mientras que la segunda se refiere, primordialmente, a la virtud y al comportamiento más acertado de acuerdo con el Tao. Se trata de capítulos muy breves —un promedio de quince líneas— que expresan un pensamiento.

La Primera gran dificultad con que nos encontramos al abrir el libro consiste en lo impenetrable de su estilo. Agudiza la ya extremada concisión de los textos chinos saltándose las normas sintácticas para construir un empedrado de conceptos que obligan al traductor a una labor que es de auténtica «interpretación». Según el esquema mental del traductor, la versión apoyará posiciones deístas, panteístas, evolucionistas, etc.

El problema de traducción empieza con la primera palabra del título. *Tao* es el ideograma utilizado para representar *el camino.* Esto significa que el libro recurre a una metáfora para expresar de alguna manera al ser absoluto sobre el que va a tratar. Al mismo tiempo lo diferencia claramente del tradicional Soberano de lo Alto, *Shang Ti,* máxima entidad del Panteón chino. Es decir, que tao no es un dios, sino el mismo principio de los seres supremos —por no decir dioses— chinos, el Cielo y la Tierra: «Sin nombre es el principio del Cielo y la Tierra y con nombre es la Madre de los diez mil seres» (c. 1). Este mismo enunciado expone los dos estados en que puede considerarse el Absoluto: *sin-nombre,* es decir, en su genuina inmutabilidad e infinitud que lo hace inaprehensible, irreductible a una idea que pueda definirse con unas palabras, o *con-nombre* en esa trascendencia activa,

despliegue evolutivo de su dinamismo, que le constituye en razón última sustentante de todas las cosas: los diez mil seres. Pero tiene cuidado en determinar que esta trascendencia no debe entenderse como un panteísmo craso y rudimentario. Aun en su estado de presencia en las cosas, conserva una indefinición de lo que pueden darnos idea algunas paradojas como éstas: «Revelado no es claro, oculto no es oscuro... Es la forma que carece de forma; es la figura que no tiene figura... Si lo enfrentas no verás su rostro; si lo sigues no verás su espalda» (c. 14).

El *Te,* , segundo concepto del libro, es *la virtud,* en el sentido de acción dinámica y eficiente del *Tao,* es decir, su paso del sin-nombre al con-nombre: «Tao da nacimiento a todas las cosas, la virtud las nutre..., las desarrolla, las mantiene y las protege» (c. 51). En ese mismo capítulo 51 queda expuesta de alguna manera la cosmogonía taoísta: «El Tao da nacimiento a todas las cosas; la virtud las nutre; el mundo las recibe con formas distintas y la energía las complementa.»

El hombre, en su actuación, debe acomodarse a las características de esta virtud, debe hacerla suya. Este proceso de identificación es el que explica el más importante —y definitorio— de los postulados taoístas: la *wu wei,* no acción. Veamos algunas de las muchas veces en que se pide o se alaba este estilo de comportamiento. «El Sabio enseña sin palabras, obra sin-acción. Sin embargo, nada queda sin realizar» (c. 2). «Enseña así al que sabe a no-obrar. Cuando la práctica de la no-acción se realiza, todo halla paz en el vivir y nada queda sin ser gobernado» (c. 3). «Por eso, el Sabio sin caminar alcanza su meta, sin ver todo ha sido observado, sin obrar todo queda realizado» (c. 47). Se trata de privar a la actividad de toda implicación subjetiva, como el interés, la pasión, el miedo, etc. Perfección muy difícil a la que llegan muy pocos, «...aquello que carece de forma penetra

lo impenetrable. Por eso conozco el valor de la no-acción: pocos en el mundo han llegado hasta aquí (c. 43).

Este libro es, según su título, el tratado sobre el Absoluto y su virtud eficiente. Los presenta al lector como un espejo en el que debe mirarse, como la norma válida para la necesaria reforma que piden los tiempos. Porque no faltan alusiones a la calamitosa situación en que han degenerado las cosas, a la vez que se hace una crítica de otras soluciones propuestas. Así, por ejemplo, en el c. 38: «Cuando Tao se pierde aparece la Humanidad (el *jen,* tan alabado de los confucionistas); cuando la Humanidad se pierde, aparece la justicia; cuando la justicia se pierde, aparece lo ritual» (otro de los máximos anhelos confucionistas). No está contra la vuelta a los tiempos antiguos, sino todo lo contrario. Los alaba; hasta dice que poseyeron el Tao (c. 65). Pero da una versión muy distinta a la confuciana en cuanto a la forma de entenderlos: «Antiguamente los Hombres Perfectos eran sutiles, penetrantes, profundos. Difícil era comprenderlos; no pudiendo comprenderlos trataré de describirlos: eran cautos como quien atraviesa un río en invierno; eran prudentes como quien teme a sus vecinos; eran indiferentes como el hielo que está por derretirse; eran sencillos como la madera sin trabajar; eran vacíos como los valles; eran obscuros como las aguas turbias (c. 15). Fiel a esta imagen, denuncia la artificiosidad y nulo valor de esas virtudes (tan queridas a los confucionistas) que no son la Virtud: «Cuando el Tao se pierde aparecen la benevolencia y la piedad. Cuando aparecen la instrucción y los modales, hay grandes hipócritas. Cuando las relaciones familiares no son armoniosas, se habla de amor filial y amor fraterno...» (c. 18). Sin quedarse en una crítica destructiva, puesto que también él propone una nítida imagen del hombre realizado. Veamos, por ejemplo, tres de sus virtudes fundamentales: «Conservo tres maravillas que guardo como cosas preciosas. La primera

con palabras se llama dulzura, la segunda con palabras se calma. La tercera con palabras se llama humildad. La dulzura hace que pueda tener constancia. La calma hace que pueda tener reservas. La humildad hace que pueda estar sobre los otros» (c. 67). Para alcanzar la difícil meta de la perfección, que no puede estar en un vacío ritualismo, queda claro que el hombre debe someterse a un proceso de autorrealización. Este no consiste en una batalla voluntarista de rigorismo ascético inflexible: «Lo débil siempre vencerá a lo fuerte. Nada hay en el mundo tan débil y flexible como el agua. Pero cuando ataca a lo duro y a lo fuerte demuestra su poder. Así, lo débil vence a lo fuerte y lo flexible a lo duro. No hay entre los hombres quien no lo sepa, pero todos aparecen ignorarlo y nadie lo practica» (c. 78). En otra parte, c. 10, hay una clara referencia a determinadas prácticas psico-fisiológicas propias de la escuela taoísta como método estudiado para llegar a la autorrealización. «¿Puedes hacer que el cuerpo y el espíritu se armonicen y no puedan desligarse? ¿Puedes hacer que tu respiración sea tierna y fresca como la de un niño? ¿Puedes anular los pensamientos hasta purificar tu energía...?» El término de esos esfuerzos es, en primer lugar, esa sabiduría que no se exhibe y de la que ya hemos hablado, y en definitiva, el logro de una iluminación que abre las puertas de la inmortalidad: «Regresar a su Destino se llama Eternidad. Al que conoce lo eterno se le llama iluminado. Al que desconoce lo Eterno su miseria es desventura. Quien conoce la Eternidad, todo lo posee... Alcanzado el Tao tendrá vida eterna y, aunque su cuerpo muera, él nunca perecerá» (c. 16).

No podemos alargarnos más en este repaso de las ideas dominantes del *Tao te Ching*. Aunque, como cierre, sí conviene dejar constancia de que el autor —o autores— reconocen que su enseñanza no puede resultar popular. Por fuerza tiene que resultar confusa y hasta

disparatada: «Cuando el hombre medio oye hablar del Tao confunde el sendero con el camino. Cuando el hombre inferior oye hablar del Tao, ríe en estruendosas carcajadas: si nadie se riese de él, no indicaría la grandeza del Tao» (c. 41). Precisamente por eso no se hace ilusiones sobre la figura que ofrece el sabio taoísta, bien distinta a la prestigiosa imagen del letrado confucionista: «Los hombres viven disfrutando como en los días de las grandes ceremonias; sólo yo permanezco sin deseos... Todos los hombres viven en la opulencia: sólo yo parezco necesitado como un pobre... Los vulgares saben discernir, parecen iluminados; sólo yo parezco inútil como quien no conoce ocupación. Todos los hombres parecen tener algo que cumplir; mi apariencia es la de un tonto desmañado.» Constatación objetiva y realista que, sin embargo, no desemboca en ningún tipo de pesimismo. Porque la diferencia tiene una causa: «...Pero me diferencio de los demás porque hallo la paz en la Madre que me nutre» (c. 20). Es consecuencia no sólo de su elección, sino de su hallazgo: el logro de una compenetración con la virtud que mueve el universo y le lleva hacia la identificación con el Tao.

La escuela ortodoxa

Está claro que se trata de un programa para minorías. Y, tal como estaban la cosas, los adeptos a este programa místico, como el maestro de la leyenda, se sienten impulsados a apartarse del mundo y practican en un retiro más o menos eremítico. Como maestros, están a disposición de la gente del pueblo y también de los poderosos, pero sólo tras un progresivo distanciamiento de los ideales primitivos y presionados por influencias exteriores, los taoístas se organizarán como religión establecida.

La corriente que origina y sigue el *Tao te Ching* conoce grandes maestros que no desmerecen del legendario Lao Tse. Destaquemos a dos de ellos, el filósofo Chuang Tzu (c. 350-275) y el poeta Li Po, conocido también como Li T'ai-po (701-762). En sus respectivos géneros representan las dos cumbres de la literatura china y testimonian el poder creativo que emana de la postura taoísta. Chuan tzu es el más brillante prosista chino. Domina el idioma con una riqueza de imágenes que le confiere una fastuosidad barroca. Pero al mismo tiempo utiliza la lógica con maestría, hasta el punto de haber sido denominado el Aristóteles chino. Es también un auténtico místico y con sus comentarios contribuye a esclarecer ideas como la trascendencia del tao y la posibilidad de entenderlo en un sentido personal, al mismo tiempo que detalla las etapas a seguir en la ascensión mística. Su obra, de la que nos quedan 33 capítulos divididos en tres libros, es conocida con el título *Nan Hua Ching.* Ha sufrido posiblemente de adiciones posteriores, lo que hace pensar a los críticos que sólo los 7 primeros son indiscutiblemente suyos, pudiéndose dudar de los 26 restantes.

Despuertó el interés de numerosos comentaristas a lo largo de los siglos y así se ha formado una amplia literatura taoísta, una escuela de libre adhesión, es decir, sin jerarquías ni estructuras. Esta libertad fue conservada por pensadores de la línea taoísta aun después de que en el s. II se crease una religión taoísta. Religión y filosofía seguirán caminos distintos y puede pensarse, con todo fundamento, que fue la rama filosófica la que mejor conservó las ideas de los primitivos taoístas, del *Tao te Ching* y de Chuang Tzu. La religión se organiza en parte como búsqueda del poder, en parte como respuesta al reto budista de ofrecer una organización visible que canalizase el anhelo de salvación, de lucha contra los malos espíritus y de ritos fúnebres.

De esta escuela filosófica nace el espíritu crítico chino, iniciado con Wang Tch'ong (27-100), autor del ensayo crítico *Luen heng.* Este autor pone en evidencia que los fenómenos naturales (eclipses, terremotos, inundaciones) tienen una causa física, independiente de las acciones de los hombres. Rompe así con la antigua concepción china del papel del hombre —en especial, el Sorebano— como factor de equilibrio en la relación Cielo-Tierra. Este criticismo es una consecuencia natural del planteamiento taoísta en la búsqueda del transfondo de la realidad.

La escuela desarrolla, precisamente por eso, un sistema de autorrealización gracias al cual puede el hombre posesionarse del Tao. Para ello recurren a un completo sistema de recursos que van desde la geomancia hasta la dietética. Pero su núcleo central es el *adiestramiento físico y mental* del que ya veíamos una clara referencia en el capítulo 10 del *Tao te Ching* y que también está expresado en la obra de Chuang tzu. Por ejemplo, en un párrafo (XI, 6) en el que se refiere a las órdenes que recibió el mitológico Emperador Amarillo (Huang Ti) del maestro que le inicia en la búsqueda del Tao: «No veas nada, no oigas nada, guarda la calma de tu espíritu y el cuerpo por sí mismo se rectificará. Te es menester calma y pureza y no fatigar tu cuerpo ni agitar tu espíritu... Si el ojo no ve nada, ni el oído oye nada y la inteligencia no entiende nada, tu espíritu guardará tu cuerpo y el cuerpo podrá perdurar.» El sistema incluía —de modo parecido al yoga— unos ejercicios fisiológicos tendentes a lograr el desarrollo armónico del cuerpo, ejercicios respiratorios, para culminar con el adiestramiento de la concentración mental.

Cuando se habla de esoterismo en la escuela taoísta, hay que tener presente, para entender esta norma, la serie de exigencias que supone el entrenamiento psicofisiológico preparativo. Actúa como barrera aislante que

detiene al simple curioso y selecciona a quienes demuestran capacidad auténtica para enfrentarse con el áspero camino taoísta.

No obstante, dentro de la escuela taoísta es donde germina la corriente de autorrealización que, sin renunciar a los métodos reseñados más arriba, manifiesta una radical desconfianza del esfuerzo y del voluntarismo como sistema infalible para alcanzar el conocimiento místico. Esto sucede como consecuencia del contacto con el budismo mahayana, y es Tao Sheng, un taoísta discípulo de Kumarajiva, célebre misionero y traductor budista, el que lanza la teoría de la Iluminación instantánea. Se le considera por eso precursor de la escuela Ch'an, que tanta importancia alcanzará en la China a partir del siglo VIII y posteriormente en el Japón con el nombre de Zen.

A pesar de que el Ch'an se inventará un maestro indio, Boddhidarma, para poder llegar en su origen hasta el mismo Buda y quizá también para manifestar su independencia con respecto al taoísmo, es evidente que debe su peculiaridad —dentro de los otros estilos del budismo mahayánico— a una postura taoísta mezcla de realismo y anarquía, en un decidido propósito de subordinarlo todo a un buen contacto con el Tao.

Magos y alquimistas

La línea mágica, de la que heredó el taoísmo buena parte de su bagaje, será uno de los cauces de expresión típicos de esta escuela. Hacia él derivarán cuando el dominio confucionista como religión de Estado sitúa al taoísmo en posición desventajosa. El ejemplo de la Shanga budista les incita, por otra parte, a agruparse en monasterios, que serán centros para el desarrollo de la magia, alquimia y adivinación.

Esa alquimia y esa magia ponen su empeño principal en la búsqueda de la inmortalidad. Se crea el mito

del *«inmortal»* taoísta, un sabio que ha conseguido vencer la muerte y pervive, con apariciones y desapariciones del escenario de afanes de los mortales. Se les atribuía el conocimiento de recetas capaces de comunicar esa inmortalidad. Sze Ma-Chien testifica que en el siglo III florecía la alquimia en China. Es en ese momento cuando un príncipe de la casa Ts'in termina con todos sus rivales de los Reinos Combatientes y se proclama Emperador (221 a.C.), el primero en llevar ese título. Ferviente taoísta, hasta el punto de resumir el nombre del mitológico emperador Amarillo, Huang Ti, tiene como consejeros a varios taoístas, entre los que destaca Lu-Sheng, un presunto inmortal que sugirió al emperador el envío de expediciones marinas en busca de unas imaginarias islas de los inmortales, dirigiendo él mismo la primera de ellas, un viaje sin regreso.

Pronto perdieron los taoístas su influencia oficial, puesto que los Ts'in (221-206 a.C.) fueron pronto suplantados. Y aunque el primero de los Han, un antiguo bandolero, era adicto al Tao, el sistema confucionista, que se impuso como estructura administrativa, causó el ostracismo de los magos y alquimistas. No obstante, periódicamente los magos conseguían un lugar preminente en la corte cuando el emperador de turno se empeñaba en utilizar sus recursos para alcanzar la inmortalidad. El más célebre de éstos fue el emperador Wu (141-87), que en cuatro ocasiones realizó el misterioso sacrificio *fong* y *shan* sobre el monte sagrado taoísta T'ai-shan.

La alquimia era un complemento a las otras tareas de autorrealización ya reseñadas. Su finalidad primordial era la consecución de la inmortalidad. Podía ésta considerarse como una operación análoga a la conversión de los otros metales en oro, metal noble e indestructible, es decir, inmortalidad. Los magos taoístas buscan entonces fórmulas que permitan la absorción de elementos incorruptibles para hacer al cuerpo inmortal. Utilizan sis-

temas basados en la oposición yin-yàng y en las mutaciones de los cinco elementos. Fueron varios los emperadores que murieron envenenados al someterse a la prueba de los filtros de inmortalidad taoístas.

La organización religiosa

La filosofía taoísta, con un severo programa de autorrealización, no podía tener un auténtico impacto popular. Es decir, que lo tenía en cuanto a ser merecedora de un respeto y un aprecio, traducido en el recurso a los maestros taoístas para consultas de adivinación, exorcismos y conducción del ritual funerario. Conservaban ante el pueblo el papel de los antiguos chamanes, a los que, en muchos sentidos, habían heredado.

Pero esta situación se alteró con la llegada del budismo. Los mendicantes seguidores de Sakyamuni se hicieron pronto muy populares. Su organización en monasterios les daba una clara ventaja sobre los solitarios e independientes maestros del Tao. En cuanto a su doctrina, significaba una manera positiva de entender y soportar las desdichas de la existencia.

El budismo fue, por todo eso, un reto que cuestionaba la supervivencia del taoísmo. Le obligó a convertirse en organización religiosa que traduce las posiciones metafísicas de la escuela en un sistema de prácticas concretas. En esta transposición, la inmortalidad que el *Tao te Ching* identifica con la iluminación o acceso místico a un conocimiento superior, es ahora confundida con una pervivencia física y la felicidad del acuerdo con el Tao con un disfrute hedonista de los bienes materiales.

No obstante, los dirigentes de esta religión, fragmentada en muchas sectas, entendieron fácilmente que la promesa de acceso a la inmortalidad, al ser irrealizable, exigía una explicación. Se matizó entonces entre la inmortalidad total, ganada sólo por los grandes santos,

quienes podían ascender al cielo en el curso de su vida, y la «liberación del cadáver» *che-kiai,* que tenía lugar tras la muerte de los fieles. Esta era una muerte aparente, de la que se habla ya en el siglo II a.C. El adepto que muere lo que hace, en realidad, es desembarazarse de su envoltorio material. Para conseguirlo, debe someterse al sistema religioso taoísta, que combina la práctica de las buenas obras con los ejercicios para un mejor dominio del cuerpo y de la mente, especie de alquimia espiritual, completada con la dietética y con la alquimia de los filtros mágicos.

Este taoísmo religioso está impulsado por un fuerte sentimiento nacionalista que opone a las ideas de salvación extranjeras otras tomadas del filón de la magia y de la filosofía autóctonas. Por lo demás, no tiene inconveniente en copiar al detalle muchos de los elementos consultivos de la comunidad budista, comenzando por su canon sagrado, al que plagian algunas de sus obras. En una lenta elaboración de materiales, el canon taoísta se edita por primera vez en 1019.

De entre las muchas sectas que siguieron la religión taoísta citaremos la de Tchang Tao-ling, cuyos sucesores llevarían hasta nuestros días el título de Maestros del Cielo, y la de los «Turbantes amarillos», que fundara Tchang Kio. Tchang Tao-Ling nació en el año 34 de nuestra era y se dice de él que a los 123 años de edad voló hacia el cielo en pleno día. Dedicó buena parte de su vida a la búsqueda de los «inmortales» que vivían como eremitas en la montaña del Dragón y del Tigre, Long-hu-Chan. Fruto de esa búsqueda fue un elixir de la juventud, que tomó a los 60 años, permitiéndole recuperar todo su vigor. En herencia dejó a su hijo toda una panoplia de recetas mágicas que la familia fue transmitiéndose, así como la dirección de una comunidad de fieles que les consideraban sus jefes espirituales. Regía la secta el nieto de Tao-Ling, Lou, cuando tuvo lugar la

rebelión de los turbantes amarillos, siendo uno de sus principales beneficiarios.

Todo se fraguó a causa de la predicación de Tchang Kio, que, mediado el siglo II, anunció el advenimiento de la Gran Paz, *T'ai-p'ing,* advenimiento del paraíso a la tierra. Incluso anunció una fecha, el año 184, para la que había que prepararse espiritualmente. A tal fin trazó un plan que permitiese la organización simultánea en todo el Imperio de los preparativos. Dividió el territorio en 36 demarcaciones y a cada una envió a uno de sus discípulos con el título de mago, *fang.* En la región occidental donde estaba asentado Tchang Lon, el nieto de Tao-Ling, se organizó también de acuerdo con las normas del visionario. La rápida implantación del movimiento en todo el Imperio hace pensar que había por todas partes comunidades taoístas que aceptaron fácilmente las ideas de Tchang Kio. Para distinguirse, los miembros de la secta llevaban un turbante amarillo, color distintivo del taoísmo.

El éxito de la predicación de la secta alertó a la corte imperial y decidió el encarcelamiento de Tchang Kio y sus hermanos. Estos, que lograron ocultarse, respondieron con una sublevación general. En una primera explosión popular, ocho de las tres provincias chinas quedaron bajo el control de los turbantes amarillos. Las tropas imperiales redujeron la sublevación, no sin gran trabajo. Uno de los reductos más fuertes era el que dirigía en el Oeste Tchang Lu. Había caído ya la dinastía Han cuando en el 224 pactó con uno de los tres reinos que la heredaron, con el de Wei. Su sometimiento lo hizo a cambio del título de Maestro del Cielo, *T'ien tze,* que le daba una autoridad espiritual sobre sus correligionarios, extendida después a otras muchas sectas taoístas. Tras algunas vicisitudes que causaron el traspaso del título a otros maestros, en el año 748 el emperador Hinan-Tsong lo

confirió oficialmente a la familia Tchang, que seguía asentada al pie del monte del Dragón y del Tigre.

Aunque esta autoridad no pueda ser comparada a la del Dalai Lama tibetano, ni siquiera a la del Papa, el Maestro del Cielo constituía la cima de una organización jerárquica que convertía al taoísmo en una religión. Falta de un fondo doctrinal valioso, la secta no ha aportado nada a la rica creación del taoísmo clásico. Todo lo contrario; sus sacerdotes degeneraron paulatinamente para convertirse en una suerte de oficiantes de un folklore mágico que se ejecuta en un rico calendario de fiestas y solemnidades.

Perseguidos severamente por Kubilay Khan (1280) y también por los Ming (1368-1644), se ganaron, en el siglo pasado, la enemiga de los T'ai-p'ing, siendo uno de los blancos de esta rebelión (1851-1864). Al advenimiento de la República Popular de Mao, la secta fue condenada como reaccionaria, mientras que el último Maestro del Cielo se refugiaba en Formosa. Recientemente, en 1967, la Asociación Taoísta de Pekín hizo unas declaraciones de apoyo al socialismo.

Filosofía o religión

Los sucesos históricos que acabamos de reseñar responden a la cuestión que muchas veces se plantea sobre si el taoísmo es una filosofía o una religión. La respuesta debe matizar las distinciones entre un taoísmo inicial, que se manifiesta a través de unas obras clásicas, como una filosofía mística, y un taoísmo evolucionado hacia formas de organización en torno a unas prácticas similares a las de una secta religiosa. Sucede algo muy similar a lo acontecido con el yoga, cuya raíz clásica nutre retoños que llegan a confundir puntos esenciales de la doctrina. En ambos casos, una técnica de autorrealización basada tanto en la correspondiente

concepción filosófica como en los datos de una experiencia multisecular, da lugar, en el curso del tiempo, a muy diversas formas de expresión de sus ideales, siendo siempre las más populares las que se apartan del hallazgo inicial. Tal como se expone en el *Tao te King* o en la obra de Chuang tzu, el taoísmo ha sido enunciado desde una indiscutible experiencia mística. Eso mismo le hace diferenciarse de la religión oficial china, siendo no obstante respetuosa al máximo con los ideales que tradicionalmente habían regido en el Reino del Medio. Postula incluso el regreso hacia ellos con autenticidad, es decir, por un camino diametralmente opuesto al formalismo confucionista. Como su antepasado, el hombre taoísta quiere interpretar la vida en función de la eternidad, referir el cambio a la quietud de la no acción, asimilar la riqueza de formas de los diez mil seres en el vacío y el renunciamiento.

Si está contra el progreso es porque no puede considerar como tal lo que prive al hombre de un buen contacto con el Tao. Eso supone concebir la contemplación como el estadio de vida más elevado, un auténtico acceso a la inmortalidad. Pero es precisamente su oferta de una meta tan elevada lo que motivará la utilización de su sistema como una religión práctica cargada de dioses, de magias y de filtros. En este proceso hay que ver, una vez más, el concepto pragmático que el pueblo chino explica —como decíamos al principio— a su realización con lo Absoluto. Su interés por las cosas de este mundo le llevan a preferir la inmortalidad temporal por encima de sublimes ideales intangibles. Así, una dinámica nacida del mismo fondo de la tradición china es encauzada como elemento de transformación controlable. Sus aportaciones son decisivas en muchos campos. Destaquemos el empeño en la doble alquimia: la psicofisiológica y la química, que motivó el desarrollo de un mayor conocimiento del cuerpo humano, de lo que pue-

den parecer en él canales secretos de la energía, y desarrolló también un saber científico en las relaciones entre los metales y demás elementos químicos. Igualmente, valiosa es su aportación en el campo de la creación literaria y pictórica. Supone para el arte chino la posibilidad de librarse de formalismos academicistas. La literatura y la pintura taoísta, lejos de aislar al hombre de la Naturaleza, refuerzan su contacto con ella y le llevan, incluso, más allá, por los caminos de la fantasía. En el plano político, la ideología taoísta fue utilizada como bandera de muchas rebeliones a las que daba apoyo su espíritu anárquico.

CONCLUSION: Espíritu sintético

El cuadro que acabamos de presentar necesita el complemento del budismo chino, del que ya se trató al exponer esa religión. La postura de Sakyamuni hizo un gran impacto en el Celeste Imperio. Además de las sectas o escuelas propias, en las que se expresó con autonomía, contribuyó de forma esencial a la elaboración del neo-confucionismo, es decir, en la religión oficial del Estado. Igualmente decisiva es su influencia en la organización de las sectas del taoísmo religioso. La filosofía y las artes plásticas se enriquecieron al amparo de la sonrisa de Buda, una imagen extranjera, pero que podía ser integrada y convertida posteriormente en parte de la tradición.

No sucedió lo mismo con las doctrinas de un importante reformador, Mo-Ti o Mo Tzeu, nacido, como Confucio, en el ducado de Lu, en fecha no distante de la desaparición del maestro Kung (479?). Es autor de una importante obra que nos ha llegado en malas condiciones, pues de los 53 apartados de que consta, sólo 29 le pueden ser atribuidos. En ella se yuxtaponen la enseñanza de tipo discursivo con el diálogo, lo que hace suponer

que esta segunda parte fue recogida por sus discípulos, como sucediera en Atenas con los de Sócrates.

Como solución al caos socio-político del momento, Mo Ti busca fórmulas prácticas y realistas. Comienza por un planteamiento radicalmente distinto de las relaciones humanas, que él quiere hacer regir por el amor universal *(Kien-ngai)*. Se basa, al igual que Confucio, en la virtud natural *(jen)*, pero mientras aquél la estructura en diferentes grados de aprecio y amor al prójimo, según se trate de un pariente o un extraño, Mo-Ti defiende la igualdad del amor hacia todos y achaca los males de la sociedad precisamente a las diferencias establecidas. Esta doctrina del amor universal sin distinciones es la que desea el Cielo, que, a través de unos espíritus, observa la conducta de los hombres para establecer sanciones. Las leyes del país deben apoyar esa voluntad divina y traducirla a la práctica en el ordenamiento social.

Mo-Ti, por su parte, puso manos a la obra estableciendo con sus seguidores unas tropas de choque que acudían a los puntos conflictivos como fuerza disuasiva. Se adelanta así más de quince siglos a las Ordenes Militares que fundaría el Occidente medieval. Su influjo fue muy grande, pues su lema, «amaos los unos a los otros», representaba una liberación frente al ritualismo confucionista. Imbatido en vida, su secta tuvo aún otros tres jefes antes de llegar a una completa extinción. Los letrados confucionistas le acusaban de hundir el fundamento tradicional de todo el orden chino, basado en la piedad filial. En el último capítulo (XXXIII, 3 y ss) de la obra de Chuang Tzu, atribuido a un confucionista, se hace un acabado juicio de lo que representaba el pensamiento de Mo-Ti, tanto en los aspectos seductores de su amor universal como en lo que tenía de deletéreo para las viejas tradiciones. Dice así: «Mo Tzu recomienda extender el amor, hacer comunes los bienes y las riquezas y proscribir las guerras. Su doctrina excluye el

rencor. Amó el estudio y divulgó la supresión de toda discriminación. Disintió de los antiguos reyes... El antiguo ceremonial fúnebre constaba de ritos aristocráticos y plebeyos. Había distinción de grado superior y grado inferior... Ahora nos viene Mo Tzu con su particular opinión diciendo que en vida no se debe cantar y que en la muerte no debe guardarse luto... Ponerse a enseñar estas cosas a la gente tal vez no sea amarlas mucho. Practicarlas uno mismo en su persona ciertamente no es amarse... La vida resulta así agobiadora, la muerte miserable... Me temo que no sea la doctrina de los antiguos santos.» Como término de su alegato, que se extiende aún varias páginas, dice el letrado que suplanta a Chuang Tzu: «... Fueron buenas las intenciones de Mo Tzu. Su realización es absurda.»

Para entender esta crítica y poder explicarnos el fracaso del mohísmo, debemos ponderar en su debido valor lo que ha representado siempre para el chino la autoridad de los fundadores de la nación. Esa primera tradición tiene la fuerza vinculante de una «revelación» contra la que era una temeridad enfrentarse. Sólo en nuestros días ha vuelto a ser reconocido Mo-Ti, reformador genial, cuyo influjo directo incuestionable y extenso no pudo hallar la continuidad que se merecía. Los mismos jefes de su secta se vieron envueltos en discusiones sobre el alcance del amor universal. Los confucionistas y la organización feudal dominante, que veían en el moísmo un enemigo muy peligroso, conjugaron sin duda sus fuerzas para conseguir la extinción de la secta y el olvido del nombre mismo de Mo-Ti. Pero en realidad, había sido víctima de su osadía, del hecho de no presentar su doctrina bien enraizada en las fuentes de la tradición. Lo necesitaba si quería perdurar.

El chino ha podido sintetizar —a partir del siglo X, cuando menos— las tres grandes corrientes religiosas de su panorama histórico (confucionismo, taoísmo, bu-

dismo) en una adhesión de conjunto que, sin embargo, es compatible con la pervivencia de formas individuales autónomas. Con Cranmer-Bying se puede decir que «todo chino culto es un confucionista en sus horas de trabajo, un taoísta en sus momentos de libertad y placer y un budista en sus períodos de reposo y contemplación». El pragmatismo está aquí conciliado con un formalismo que se basa en la búsqueda del justo medio y la repulsión a decidirse de forma tajante en ninguna situación. Sin que, en modo alguno, quede cerrada la posibilidad de acceso a una iluminación mística, una especie de eternidad en identificación con el Tao.

EL SHINTOISMO

Por esa riqueza de contrastes que hacen tan original y dinámico al pueblo japonés encontramos en el shinto la supervivencia de las formas de religión más primitivas en una nación situada a la vanguardia del progreso. La contradicción, por otra parte, no lo es tanto si tenemos en cuenta que el japonés es un pueblo llegado muy tardíamente a la historia como nación. Su proximidad con respecto al universo cultural chino, que remonta a la mitad del tercer milenio a.C. sus reyes legendarios, agudiza el retraso japonés cuyo primer emperador mitológico, Jimmu, es situado en el año 660 a.C. El retraso histórico del imperio nipón del Sol Naciente con respecto al Celeste imperio chino es de más de dos mil años y la primera fecha histórica que puede admitirse es la llegada del budismo en el año 538 de nuestra era proveniente del Estado surcoreano de Kudara colonia nipona establecida allí mediado el siglo IV.

Estos datos nos hablan de una nación que tiene aún reciente su prehistoria, gracias a lo cual nos permite remontarnos en el terreno religioso a formas de culto arcaico, conservadas por las condiciones geográficas peculiares de un archipiélago, donde el dominio de una po-

lítica centralista nunca fue efectivo en zonas periféricas. La división en islas es, por lo demás, un símbolo de la amalgama étnica subyacente. Mientras los investigadores se ponen de acuerdo sobre ella con nuevos y más completos trabajos, podemos admitir que en las tierras del Japón se hallan asentados pueblos de origen milenarios y del Asía sudoriental, antiguas poblaciones tungúsicas y pueblos altaicos llegados a Manchuria y Corea en los siglos II y III de nuestra era, que constituyen el final de la prehistoria nipona. Dos grupos dentro de estos pueblos de origen siberiano se harán los dueños del país y en la mitología shintoísta nos dejan constancia de sus enfrentamientos y de sus acuerdos hasta que, finalmente, los clanes asentados en la llanura de Yamoto, de los que procede el Emperador, predominen sobre sus rivales de Izumi. Los dioses de ambos grupos, Amaterasu, la diosa Sol, y Susanoo, el dios del mar, son presentados como hermanos y podrán reconciliarse tras una violenta oposición, como veremos en su momento.

Simplicidad de lo primitivo

Pero si queremos conocer el significado de esta religión debemos guiarnos por los elementos que la componen en su forma popular más que por las estructuras literarias de unos mitos de reciente creación y que no adoptan la forma escrita hasta el siglo VIII. El primitivismo de la actitud religiosa popular responde mucho mejor a la realidad. Traduce en su riqueza de formas la amalgama étnica de que hemos hablado; ilustra el modo peculiar de actuación del chamanisno japonés y explica la riqueza del arte nipón, especialmente en su vertiente dramática y en las danzas y manifestaciones folklóricas afines.

Lo popular y lo primitivo se identifican en el caso del shinto, lo que, en el fondo, significa la conservación de

unas raíces que armonizan al hombre con la Naturaleza. Teniendo en cuenta que en su comportamiento religioso el japonés ha sido siempre ecléctico, le veremos mantener el shinto como la vía de religación con los espíritus y abrirse a las corrientes budistas y neo confucionistas para suplir con ellas las limitaciones de su religión nacional. La simplicidad que en otro tiempo pudiera ser tenida como defecto, se estima hoy como virtud de las cosas, de las personas y de las actitudes. No falta inspiración y grandeza a esa simplicidad radical del shinto. Si atentaron contra ella las elaboraciones tendentes a construir su mitología, hoy vemos resurgir un interés entre los estudiosos por volver a encontrarla. No precisamente para propiciar su uso como religión, sino, simplemente, como forma cultural que ayude a conocer el substrato profundo de la antropología japonesa. Aunque las estadísticas confeccionadas por la ONU hablen de 60.085.000 shintoistas en 1972, está claro que en la mayoría de los casos no se trata de una adhesión exclusiva. En la práctica el japonés contemporáneo conserva el shinto por lo que significa de connotación socio-cultural. Por lo demás, la secta elegida para practicarlo habrá hecho las acomodaciones oportunas para que ofrezca el mensaje de lo trascendente a un hombre que ya no tiene miedo a los espíritus, ni cuenta con ellos como instrumentadores de su destino.

I ORIENTARSE EN EL MUNDO DE LOS ESPIRITUS

La base del shintoismo popular es una veneración de los espíritus. Esta actitud traduce adecuadamente las limitaciones del hombre primitivo. Sus recursos frente a las fuerzas de la Naturaleza y frente a las mutaciones de un destino tan ligado a una agricultura de subsistencia son muy deficientes. El examen de su propia condición,

como energía constreñida en un cuerpo material, le lleva, sin duda, a concebir que en todas las cosas se da esa misma ambivalencia y que, en definitiva, un mundo espiritual invisible domina y rige el mundo material. Hay tantos espíritus como manifestaciones dinámicas de la Naturaleza. Son la auténtica fuerza del cosmos y empequeñecen las dimensiones reales del hombre. De ahí que el sentido general de la palabra *kami,* empleada para denominarlos, sea el de «superior». El *kami* es un ser que está por encima del hombre y con el que hay que mantener unas buenas relaciones: saber atraerle y consultarle, observar una distancia respetuosa, evitar la contaminación que impide el buen contacto con él y acarrea sus iras.

La idea del *kami* como forma espiritual de las fuerzas de la Naturaleza es lo más primitivo del shintoismo. Hasta el punto de que han sido desechadas todas las posibles etimologías a excepción de la forma que en el idioma de los ainus se emplea para nombrar los espíritus: *kamui.* Es decir, que en la etnia más primitiva, la considerada como autóctona, se halla ya esta concepción de la omnipresencia de los espíritus, seres superiores, dueño del destino de la Naturaleza y del hombre.

En este shinto primitivo destaca la ausencia de un antropomorfismo en los seres superiores. Los dioses son simplemente fuerzas. Como tales pueden hacerse presentes en unos momentos privilegiados. Pero pronto regresarán a su estado vital de libertad. Aunque entren en los objetos o en los médiums apropiados, se distinguen claramente de ellos. Su comportamiento se ajusta a unos códigos establecidos de manera que serán benévolos o malévolos según el poder y la conducta del hombre que los invoque.

Entramos así en una actitud típicamente chamánica. El sacerdote ejercerá un poder de captación, condicionado por su pureza ritual, por la ejecución de unos

sortilegios mágicos, *norito,* infalibles. Nada tiene esto de extraño si recordamos el origen de las migraciones que se impusieron en Japón. Son pueblos altaicos cuya limitada evolución cultural favorece este chamanismo de lucha con los espíritus o, si se prefiere, con los malos espíritus, a los que hay que apartar del camino del hombre. Muchos elementos del chamanismo siberiano, como el bastón de exorcismo, el recurso al árbol y la danza a ritmo de tambor para llegar al trance, han sido mantenidos en el shintoismo popular. La mujer es el ministro principal, papel que conserva también durante algún tiempo en el shintoismo literario de la aristocracia. Algunas de estas sacerdotisas vemos que ejercen un destacado influjo en la prehistoria nipona. Aunque en el shinto oficial, el servicio sacerdotal pasa paulatinamente al control del hombre, de la misma manera que los reyes suplieron a las reinas poniendo fin a un posible matriarcado inicial.

En la práctica del encuentro con el espíritu, el chamán japonés, la *miko,* difiere diametralmente de su posible antecesor siberiano. Se invierte el sentido del movimiento en los sujetos del conjuro: el chamán siberiano «vuela», se aleja en dirección del mundo de los espíritus, mientras que en el Japón el *kami* es atraído para que tome posesión de la *miko* o para que se aposente en aquel objeto que se ha preparado para recibirle. Estos receptores se llaman *Yorishiro* y pueden ser de muy diversa índole. En la mayoría de ellos coincide la estructura filiforme, como si incluso físicamente tuvieran la forma de un pararrayos. Mástiles, postes y árboles figuran en la categoría de *yorishiro* habituales junto con las espadas, figuras o muñecos, espejos y una joya característica, la *magatama.*

En esa evolución que lleva infaliblemente a la pérdida de los poderes mágicos, el *yorishiro* pasa a convertirse de receptáculo para un descenso momentáneo del *kami*

en fetiche desvirtuado. Se da por hecho que el espíritu buscado reside en la joya, en el espejo o en el sable precioso que posee el templo y que su sacerdote puede exponer indiscriminadamente a la veneración de los fieles. El *yorishiro* constituido por un objeto material sirve para acercar el *kami* a la veneración de los mortales, para centrar unas ceremonias de culto que se estructuran como una fiesta cuyo nombre, *matsuri* significa, genéricamente, «adoración». Adopta muchas formas en cuanto a su desarrollo, como variedad folklórica según las regiones, pero siempre de acuerdo con una misma estructura: invocación para conseguir la llegada del *kami*, ofrecimiento de las ofrendas unas vez establecido contacto, consulta al oráculo y despedida mediante conjuro que devuelve al *kami* a su libertad, por así decirlo.

La captación del *kami* se hace a través de unas palabras rituales mágicas, *norito*, de carácer sagrado y uso reservado al sacerdote. Más que oraciones son fórmulas cuya recitación ejerce un efecto inmediato sobre la voluntad de los dioses. Por eso mismo deben ser pronunciadas sin error, a fin de que surta efecto su magia. Tal como vemos en los *norito* conservados por el *Engishiki* (s. X), los hay con especialización en los diversos intereses del agricultor, que espera una buena cosecha, teme a las plagas o desea salud y prosperidad al Emperador.

En presencia del *kami* se organiza el *matsuri* como una fiesta, pues la presentación de ofrendas, entre las que nunca faltan alimentos y bebidas, es el pórtico de un festín. Banquete comunitario con un invitado divino, testigo de danzas y pantomimas que expresan precisamente los deseos del pueblo. Si hay una *miko* cualificada para recibir la posesión del *kami*, entrará en trance y le prestará su voz. En la posesión, propiciada por la danza y el son del tambor, pero también, a veces, por las condiciones especiales del lugar, puede ser la presencia de una fuente termal o de una caverna con especiales ema-

naciones, la *miko* responde como oráculo a las preguntas que le hagan los fieles sobre sus intereses materiales. Este acto, llamado *takusen,* es hoy practicado solamente en algunas remotas aldeas. Pero todo induce a pensar que formaba el núcleo fundamental del *matsuri.* A veces era sustituido por pruebas deportivas o combates que revestían el carácter de «juicios de dios», interpretándose que los dioses manifestaban su voluntad con la victoria del bando al que favorecen.

No faltan, en esta fiesta, las plegarias dirigidas al *kami* para concitar su benevolencia y, al término, como hemos dicho, un conjuro de despedida del sacerdote daba fin a la visita del espíritu.

Ceremonias de purificación

Al hablar de fiesta, refiriéndonos al *matsuri,* no debemos perder de vista el estricto ritual que lo pautaba, comenzando por unas iniciales exigencias de purificación. Tanto el sacerdote o la *miko* oficiantes como los mismos asistentes estaban obligados a un estricto código de pureza ritual. Tanto más exigentes cuanto que la contaminación podría producirse por accidente involuntario —contacto con sangre o con un muerto— y acarreaba terribles consecuencias a quien sin previa purificación se acercase a un lugar o a una ceremonia sagrados.

En este miedo sacro a la impureza, tan característico del shinto primitivo, se percibe la confusa valoración del hombre antiguo que no distingue bien entre la mancha física y la deficiencia moral: tanto el que hiere como el herido quedan impuros, e impureza acarrean algunas enfermedades y tumores o algo tan involuntario como la mordedura de una serpiente. Subyace la idea de que los *kami* no pueden soportar la presencia de todo aquello que no sea impecable. Desde las simples abluciones o baños lustrales hasta los conjuros de purificación colec-

tiva, un amplio ritual se cuidará de estos prolegómenos para la buena inteligencia con las divinidades.

Las codificaciones posteriores, como el *Engishiki,* recogen en sus rituales una clara distinción entre diversas clases de impurezas. En su capítulo dedicado a la Gran Purificación, *Oharai,* admite la diferencia entre culpas celestes, *amatsutsumi,* calificando como tales los actos que afectan gravemente al orden de la sociedad agrícola: deshacen los límites de demarcación de los campos, rompen los diques, etc., y culpas terrenas, *kunitsutsumi,* acciones de agresión a otras personas, ciertos comportamientos sexuales, como el incesto o la bestialidad, o bien acontecimientos fortuitos, como enfermedades o accidentes, además de la práctica de la hechicería. Algún tratadista moderno divide las impurezas en pecados graves responsables, impurezas voluntarias y calamidades que sobrevienen fortuitamente, pero a las que se les atribuye un sentido en relación con el estado de impureza. Y la distinción vale también para los ritos purificatorios y para la persona que los imparte, según el grado de gravedad atribuido a la transgresión.

El propio sujeto contaminado podía librarse de su impureza mediante determinadas prácticas de cuarentena y de limpieza física. En otras ocasiones, ante un pecado de mayor entidad, necesitaba acudir al sacerdote. Este, por su parte, se veía obligado a una serie de normas de abstinencia o distanciamiento de la impureza durante los días previos a su actuación en el *matsuri,* además de los ritos de purificación lustral. Tal conjunto de exigencias parece que indujo a la dinastía real, en un determinado momento, a abandonar su originaria función sacerdotal.

La violación del rígido código de pureza ceremonial implicaba terribles riesgos. Concitaba el *tatari,* acción vindicativa del *kami* ofendido, en forma de accidente, enfermedad, pérdida de la razón. Más aún, la mancha no sólo

distancia a los *kami* benévolos, sino que atrae positivamente la acción de los espíritus maléficos. Dado el carácter involuntario que estaba presente en la adquisición de ciertas impurezas, el *oharai*, rito de la Gran Purificación, está previsto para librar a toda la población de sus manchas voluntarias o involuntarias. Librarles del «error» en que hayan podido incurrir y que les aparta del «camino de los *kami*», aspiración que guía los pasos del shintoista.

Tres niveles del universo

Porque ante él se abre la disyuntiva de acceder a una meta luminosa o, por el contrario, quedar sumergido en el *yomi*, mundo infernal regido por los malos espíritus.

En la cosmogonia que expone las ideas shintoistas sobre el origen y estructura del universo se distinguen claramente tres niveles: la Altiplanicie del Cielo *(Takama-no-hara)*, donde aparecen las generaciones de *kami*, el mundo de los hombres y más concretamente el archipiélago nipón, creado en la séptima generación de *kami*, por la pareja divina *Izanaghi e Izanami*, y el mundo de los infiernos, *yomi*, reducto de los *kami* malevolentes o de los que han muerto y perdido con ello la inmortalidad que corresponde al *kami*.

Se trata de la división habitual que predomina en el chamanismo nordasiático, pero no hay uniformidad en la asignación de las fronteras del mundo de los espíritus, pues los relatos de los libros clásicos —no lo olvidemos— recogen la mentalidad de uno de los grupos nacionales.

Está claro que los *kami* que pueden considerarse auténticas divinidades, los creadores del universo, residen en la altiplanicie del Cielo. Cerca de ese ámbito superior se ubica el mundo de los espíritus, que, siguiendo la vía

de los «kami», se han convertido en dioses, y se comportan como espíritus benévolos. Se trata de un mundo invisible, el *kakuri-yo* o *toko-yo-no-kuni,* que a veces se confunde con el cielo superior. Pero sí se distingue claramente de *yomi,* el ámbito infernal, morada de los *kami* malignos.

El Shinto necesitará del concurso del budismo y del taoismo para poder organizarse con una mayor claridad los caminos y situaciones del más allá de la muerte. Carente de la noción del pecado, el hombre primitivo del shinto piensa que puede «extraviarse», perderse en un confuso entramado de potencias superiores. Sus sacerdotes, como corresponde a los chamanes, tienen poder sobre los espíritus: luchan eficazmente contra los espíritus malos y aproximan a los buenos, llegando incluso a prestarles su voz para una consulta. A ese hombre primitivo no le preocupa la muerte —aunque llega a tener un verdadero espanto por los muertos—, porque es la vida la que está llena de zozobras y dificultades, ante la que reclama la ayuda de los *kami* benévolos.

II ESTRUCTURA MITOLOGICA DEL PASADO

Junto al shinto propular, abigarrado y cambiante culto a los espíritus, existe un shinto literario que actúa como coordinador y proporciona la estructura básica para mantener y potenciar una religión nacional.

Este shinto literario fue organizado por los clanes que se establecieron en la región de Yamoto —en cuyo centro se fundaría la primera capital estable, Nara—, ampliando sus conquistas hasta el norte de la actual Tokio. Se expresa en dos libros de crónicas, el *Kojiri,* «Crónica de las cosas antiguas», datado en el 712, y el *Nihonshoki,* «Crónica del Japón» (720). Su fecha de redacción los relaciona con el denominado «período de Nara»

(710-794), al que caracteriza una reestructuración del sistema militar y de los rangos sociales con los que el emperador quiere consolidar su posición. En el período anterior (a partir del 538), el budismo importado de Corea —junto con otros conocimientos artesanales y de régimen administrativo— se ha impuesto con el predominio en la corte del clan de los Soga. La rivalidad entre los clanes, tan característica de la historia del Japón, es aprovechada por la casta sacerdotal de la religión autóctona, que entonces empieza a denominarse *shinto,* para crear una oposición que terminará por dominar ese primer triunfo budista.

Ambas crónicas contienen, sin duda, materiales muy antiguos de la tradición oral, pero manipulados para servir a los intereses de quien ordena su redacción, que es la emperatriz Gemmyo. En las crónicas encontrará la mejor defensa de sus intereses: el origen divino en línea directa y que se fija generación a generación.

Unos mitos cosmogónicos confusos

Ya hemos hablado de los tres niveles del universo shinto. El *Kojiki* los presenta como realidades existentes en el momento de la aparición de los tres primeros *kami.* El *Nihonshoki,* que adopta un estilo más metafísico, de clara influencia taoísta, habla de la *Altiplanicie de los Cielos* como si se tratase de un vacío inicial en el que la primera divinidad surge como una caña.

La primera generación de dioses la componen tres *kami:* el Maestro del Centro Augusto del Cielo *(Ame-no-minakanushi-no-kami),* al que sigue el dios de la Elevada Producción Augusta *(Taka-mi-musubi-no-kami)* y, finalmente, el dios de los Nacimientos Divinos *(kami-musubi-no-kami).* Estos dioses y las seis generaciones de kami que les siguen —con nombres igualmente largos y ceremoniosos— no ofrecen modelos claros, por lo que

quienes hablan del primer dios como fruto de una concepción monoteísta o de su capacidad de simultanear imanencia y trascendencia, está, sin duda, especulando sobre especulaciones.

La realidad del mundo de los dioses superiores se percibe al llegar a la séptima generación de *kami*, de la que parten los creadores del archipiélago japonés. Son *Izanaghi-no-mikoto* e *Izanami-no-mikoto*, su mujer y su hermana, al mismo tiempo. Descienden de la Altiplanicie celeste por un puente que la imaginación popular percibe aún como visión mística en la costa occidental de la isla mayor, Honshu. Los dioses le habían armado de una lanza, cuya punta les sirvió para agitar, desde el puente, las aguas abisales. Las gotas desprendidas en ese chapoteo dieron lugar a las islas del archipiélago nipón. Aquí se cimenta el origen divino del Japón: sobre las aguas del océano de la confusión un puente une el cielo con las islas. El mito primitivo, potenciado por los intereses del clan imperial, se convertirá en una firme creencia del pueblo japonés. El shinto armoniza así patriotismo y religión en un esquema flexible y abierto, que tolerará la asimilación de otras creencias, pero que puede ser manipulado en determinados momentos para crear un nacionalismo agresivo.

Sobre las tierras recién aparecidas, Izanaghi y su pareja Izanami, crean miles de *Kami*, y dan vida a diez divinidades que rigen la atmósfera, las aguas, los árboles, los pantanos, los alimentos, etc., En el parto del dios del Fuego perece Izanami abrasada. Tras esta alusión al castigo de Prometeo, hay una referencia al mito de Orfeo, con la bajada de Izanaghi a los Infiernos, a fin de rescatar a su mujer. Al dar con ella, contraviene la prohibición de mirarla. La ve en plena putrefacción, llena de gusanos, y es perseguido por ella y por otros *kami* malignos del país tenebroso, que en su persecución llegan hasta la tierra y son el origen de las desdichas de los hombres.

Izanaghi se libera de ellos al purificarse en las aguas de un río. Entonces se abre una nueva etapa creativa en la que se integrará el culto solar primitivo y que en sus avatares sirve para coordinar las diversas fuerzas étnicas y culturales del archipiélago. Aparecen la diosa Sol, *Amaterasu,* salida del ojo izquierdo de Izanaghi; el dios Luna, de su ojo derecho, y *Susanooo,* de los lacrimales, al que se le encomienda el océano.

Amaterasu, la diosa Sol, será de todo el panteón shintoista la divinidad de más fuerte arraigo. No sólo porque sublima el linaje imperial hasta la categoría divina, sino quizá porque el shintoismo primitivo no era en sus orígenes otra cosa que un culto solar amalgamado a prácticas chamánicas y que en su forma literal recibiría transposiciones de otros mitos del acervo universal.

Los subsiguientes enfrentamientos entre Amaterasu y Susanooo parecen indicar una transposición mitológica de las luchas habidas en la prehistoria de Japón entre los clanes de los que procede el emperador (seguidores de Amaterasu) y lo establecido en la región de Izumi (sobre la bahía cuyo centro ocupa hoy Osaka, en la misma isla de Honshu). Susanoo no acepta quedarse en el océano y se dedica a importunar a su hermana Amaterasu. Entre los dos estaban llevando a cabo una tarea creadora para la que la diosa Sol tejía la trama básica a la que más tarde Susanoo daba la forma apropiada. El impetuoso dios del Océano, que pasa por ser representación de la cólera y de la desmesura, no tuvo mejor idea, para divertirse, que acercarse al pabellón donde teje Amaterasu con sus doncellas e introducir allí un caballo azuzado por un latigazo en la grupa. El animal destrozó la labor de las tejedoras, sembrando el caos en la pieza. La diosa Sol, en el colmo de su enfado, se encierra en una caverna. La consternación cae sobre la tierra, falta de luz, y son vanas las súplicas de los kami, que

tampoco por la fuerza pueden abrir la roca atrancada desde dentro, que cierra la boca de la caverna.

Ocho millones de *kami* recurren entonces a los dioses de la Altiplanicie del cielo y de allí desciende *Taka-mi-musubi-no-kami,* el dios de la Elevada Producción, segundo de la triada inicial, para poner remedio. El dios organiza una gran fiesta confiando en la astucia como único medio de sacar de su encierro a Amaterasu. Para esa ceremonia, se inventan los instrumentos de música y en medio de las recitaciones litúrgicas inicia su danza una diosa, *Ame-no-uzume-mikoto,* que pasa por ser la primera de las *miko.* En el frenesí del trance, la diosa descubre su pecho al mismo tiempo que baja su falda hasta dejar el sexo a la vista. «El Altiplano del Cielo —dice el *Kojiki*— se encendió entonces y los ocho millones de *kami* rieron estruendosamente.» Amaterasu, picada en la curiosidad, abrió la entrada de la caverna. Un *kami* la sacó entonces de un tirón y antes de que volviera a su refugio, otros tendieron ante él la cuerda sagrada, *shime-nawa,* conminándola a no traspasar esa barrera. La luz del Sol volvió a alegrar toda la tierra y Susanoo fue condenado al destierro en los infiernos, ya que había cometido los pecados divinos de romper las lindes y abrir las compuertas de los arrozales, además de causar la retirada de su hermana.

En Izumi, sin embargo, los mitos de Susanoo lo presentan como un *kami* bienechor. Se le atribuía el nacimiento de los cinco cereales —había matado antes al dios de la alimentación— y, camino del destierro, liberó a una doncella amenazada por una gigantesca serpiente. Dentro del cuerpo de la serpiente halló una espada maravillosa. Su hijo Okininishi prosigue las hañazas paternas y asume el gobierno del país de Izumi.

Mientras tanto, Amaterasu ha enviado a la tierra a su hijo y heredero, Espiga de arroz, quien delega en su hijo, el príncipe Ninighi, el Sublime Nieto. A él tiene que

ceder Okininishi, el hijo de Susanoo, sus derechos sobre Izumi. En su acción sobre la tierra acompañan al Sublime Nieto cinco *kami*, que son los fundadores de las cinco corporaciones hereditarias preeminentes. Ninighi tuvo dos hijos, Kohodemi, dedicado a la caza, y Hoori, que era pescador. El Kojiki sigue narrando prolijamente las vicisitudes del primero, casado con una hija del dios del mar, y después con su hermana, de la que tuvo cuatro hijos. El último de ellos, *Kamu-Yamoto-iware-hito-no-mikoto*, es el legendario primer emperador, Kimmu, cuya entronización como tal fija la crónica en el año 660 a.C. Hasta él se remonta la actual dinastía imperial. Por eso, cuando en agosto de 1945 el Emperador Hiro Hito reconoció su condición humana, causó una conmoción nacional tan importante como la derrota militar que había forzado esa declaración: se rompía el cordón umbilical que alimentaba el sentimiento japonés de ser un pueblo divino.

Religión del espíritu nacional

Hay que tener en cuenta este dato para comprender el significado del shinto, para situarlo en sus justas proporciones como sustrato de la religión del hombre japonés al alma del universo, y al mismo tiempo, al alma de su país. Su misma simplicidad, al permitirle amalgamar credos o éticas más explícitas, le hacía seguir permaneciendo «en la base» del sistema como coordenada última para la referencia tierra-mundo de los espíritus.

Y, mientras se mantenga en ese plano, mientras el pueblo lo viva enriquecido por las ceremonias budistas y por las normas éticas del confucionismo, el shinto será algo natural. Incluso al aceptar una simbiosis con el budismo, del que discrepa diametralmente a la hora de entender el más allá de la muerte.

No le asustan las contradicciones y por eso vemos incluso en su núcleo chamánico claros síntomas de con-

ciliar fuentes diversas. Un experto enjuicia el hecho hablando de una «fase híbrida y tardía del chamanismo». Es posible que formas de un matriarcado característico de los clanes dominantes intentaran yuxtaponerse sobre la estructura chamánica de tipo altaico propia de los grupos derrotados militarmente. La *miko,* en realidad, no es la descendiente del chamanismo más genuino, sino su antagonista como sacerdotisa-vestal de un pueblo más desarrollado que termina por imponerse y por imponer oficialmente sus puntos de vista en el shintoismo literario.

Pero el archipiélago es un escenario demasiado dilatado para que en sus intrincadas variantes geográficas puede prevalecer la uniformidad. Con el mosaico de los señoríos feudales, donde ni siquiera el shogunado consiguió imponer una autoridad efectiva sobre los *daimios,* se corresponde una división aún mayor de ritos y tradiciones que hacen de cada templo y de cada sacerdote shintoísta el centro de una forma original en el camino de los *kami.*

Contra esa peculiaridad —fuente de su riqueza— atentó la reacción que a mediados del siglo XIX reestructura un shintoismo nacionalista con el nombre de *Mitogaku.* Eran unos momentos históricos muy difíciles, en los que el Japón se veía obligado por las potencias occidentales a salir de su aislamiento internacional. En esta renovación del shinto y de su mitología se encontró el dinamismo para aglutinarse a las masas siempre fáciles a admitir un origen sobrenatural, expresado claramente en el Emperador divino. El poder del shogunado se desploma y con él siete siglos de militarismo. El Emperador Mutshito, que hacía el número 122 de la dinastía, restablece la autoridad civil (1868) y abre la «era Meiji» (1868-1912), que significa «gobierno ilustrado». El nacionalismo fue azuzado por una xenofobia, que incluye entre sus objetivos el budismo, objeto de auténtica perse-

cución con transformación de sus templos en santuarios shintoistas y obligación a que los monjes regresasen a la vida laica. En la carrera de imperialismo agresivo a la que se lanzará el Japón, y que culmina en su guerra con los Estados Unidos (1941-1945), este shintoismo oficial bendijo y patrocinó las ambiciones de un pueblo que en su origen divino encontraba la justificación perfecta de sus empresas expansivas. Al obrar así estaba traicionando una de sus peculiaridades más definitorias: la capacidad de recibir aportaciones extrañas e integrarlas.

III LA APERTURA COMO DINAMICA ENRIQUECEDORA

Quien buscase en las prácticas populares shintoístas el cumplimiento de las normas codificadas por un shintoismo oficial iba a encontrarse con muchas sorpresas. La amalgama del animismo shinto con formas de veneración a bodhisattvas, con plegarias para el apaciguamiento de los difuntos, con ritos confucianos de veneración a los antepasados, podía revestir mil variantes. Se había establecido una *«shimbutsu-kondo»*, alianza de los dioses y Buda, para facilitar la combinación más propicia de elementos.

El impacto del budismo en el mundo nipón fue tan grande que ese hecho le saca de la prehistoria. No hay que olvidar que en el fondo de toda cultura subyace una religión que la conforma y caracteriza. El shintoismo era una forma religiosa primitiva, mezcla de chamanismo y de culto solar, sin claras distinciones en el terreno de la ética, pues toda la moral estaba fundada en un sistema de purificaciones.

El príncipe Shotoku, en su Constitución (622), aconseja reverenciar las tres joyas budistas: Buda, la comunidad y la Ley. Pero además del budismo, que penetra como categoría para definir una postura dentro del agi-

tado mundo de facciones, hay otro que establece una simbiosis como el shinto. A decir verdad, incluso quien se reconoce genuino budista recurre en determinados momentos al sacerdote shintoista, al *Kannushi,* dueño del *kami.* En él ve un modo de acceso directo tanto al mundo de los espíritus como a su propia raíz como miembro de una nación y una cultura muy característica.

A la sombra de la estatua de Buda

Culturalmente hablando hay que decir que el pueblo japonés es budista. Como si la doctrina del camino hacia la iluminación, desterrada de su país originario, hubiera esperado a llegar a la fértil tierra nipona para florecer en todo su potencial. La gigantesca estatua de Sakyamuni en Kamadura o los templos budistas de Nara son rasgos esenciales en la definición del país, que también es la tierra de los samurais y de las artes marciales inspiradas en el zen.

Pero ni propios ni extraños ven la menor oposición entre estas imágenes y las que son peculiares del shinto. El *tori* y la imagen de Buda armonizan. Por eso, cuando el reino coreano de Mimana envió en el año 538 unas pinturas del Iluminado y otros bodhisattvas fueron recibidas en el Imperio del Sol naciente como representaciones de los dioses shintoistas. *Kami* y *hotoke* (boshisattva) apenas se distinguen y muchas veces son identidicados por un pueblo que ha convertido a los grandes renunciantes del budismo en milagreros que atienden las demandas de unos fieles preocupados por los mil agobios de la existencia material. Del poder de los bodhisattvas para resolver con éxito estos negocios y proporcionar el triunfo en esta vida depende la prosperidad del templo donde es venerado. A esto se ha visto reducida la famosa «compasión» budista, la *karuna* que busca la liberación universal.

Otro de los grandes apoyos que el budismo ha prestado al pueblo japonés es el enfoque positivo en la relación con los difuntos. Los muertos inspiraban un gran pánico al shinto primitivo, que en el contacto físico con ellos veía una causa de impureza ritual. Aunque suponía que los espíritus de los difuntos debían tener una intención benévola con respecto a sus familiares, no explicaba bien cuál podía ser su acción con respecto a otras personas y, desde luego, atribuía intenciones maléficas en todo difunto que lo hubiera sido por muerte violenta.

Su concepción de la muerte como un tránsito momentáneo entre dos reencarnaciones permitió al budismo hacerse cargo de las ceremonias de difuntos y —contra toda lógica— del posterior culto de asistencia y veneración. Se trata, sin duda, de una aportación en la que ha mediado la influencia china y su preocupación por el bienestar y rango de los difuntos en la otra vida.

En el desarrollo del culto a los difuntos y de la veneración a los bienechores sobrenaturales, shinto y budismo se entremezclan en mil formas distintas: puede darse el caso de un sacerdote shintoista que actúe en un templo budista o la presencia de la representación de un bodhisattva en un santuario shinto; como tampoco sería extraño que un *tori* protegiese el camino de acceso a un templo budista. A nivel propular todo es posible. La separación está garantizada por el empuje intelectual y espiritual de las grandes sectas budistas, al menos entre las élites de cada una de ellas.

Una moral para estructurar la sociedad

Como hemos ya advertido, el shinto primitivo se mueve con unas categorías morales muy imprecisas. Hasta el punto de que algún especialista opine que «nos sitúa en una etapa pre-ética». Es la impureza ritual la que define la situación equivalente a «bondad» o

«maldad» de un hombre ante los dioses y ante la sociedad. Su misma constante preocupación por recurrir al oráculo significa que espera conocer su destino a través de las declaraciones del *kami.* No es autónomo, responsable de su conducta de acuerdo con unas referencias estables.

El budismo le hace conocer un código de valores, como lo es la senda de los ocho tramos, aunque si algo influye en la configuración de la conducta del hombre japonés es más en la línea de lo emotivo que en la de lo racional. Su ideal no se expresa como un código bien explicado y defendido. Adopta la forma de impulso hacia la liberación, pero ésta consiste ante todo en una identificación con el propio destino, en la búsqueda de esa raíz de budeidad que está presente en todos los seres y que se alcanza con la actuación espontánea.

No deja de ser extraño que sean fervorosos budistas los guerreros samurais, puesto que la violencia no encaja bien en el Dharma. Pero podemos explicar el hecho porque en esa sociedad feudal la relación de fidelidad al propio señor es la razón de ser del guerrero, la explicación de su existencia y, en este sentido, su punto de acceso a la budeidad.

De este modo, el budismo apoya y se apoya en el innato sentido de atención a la Naturaleza que seduce al shintoista. En su mentalidad está ausente la idea de un pecado original que haga malo al hombre. Se siente inmerso en un entorno que admira y respeta, cuya belleza es obra y soporte de los dioses. Porque los *kami* moran en las montañas, en los lagos, en los bosques. En número infinito le rodean y le estimulan. El shinto, entendido como «camino de los *kami*», invita a tomar la armonía con la Naturaleza como una norma válida para la cortesía, para la benevolencia, para el respeto profundo de los demás que impregna la vida social japonesa.

Traducir este espíritu a una normativa explícita corrió a cargo del neoconfucionismo al inicio de la época de los Tokugawa (1616-1868). El shogun necesitaba un apoyo de orden moral para justificar su férreo control de la sociedad. Ninguna doctrina mejor que la de Confucio se presta a justificar las acciones del gobernante, al mismo tiempo que codifica cada detalle de las relaciones del hombre con los miembros de su familia y de la sociedad.

La implantación tan tardía (siglo XVII) de esta ética hace que la superponga a un espíritu moral vivo, aunque indefinido. Espíritu que aflorará en medio de la rigidez de las normas y que explica esa seducción que el pueblo japonés causa en todos sus visitantes.

La raíz del pueblo

La derrota del imperialismo japonés y hundimiento del shinto oficial, del que desertaron en masa los japoneses en 1945, ha dejado paso a un florecimiento de las sectas que regresan a las tradiciones locales o crean nuevos estilos de actitud religiosa sirviéndose de elementos budistas o cristianos. Contra lo que vulgarmente se piensa el hombre japonés no es un «imitador» sin imaginación que copa la cultura o la tecnología ajenas. Al enjuiciarle así menospreciamos su versatilidad, que supone un enorme poder de acomodación sin la renuncia a las características propias. De ningún modo pierde la raíz que le religa a su entidad nacional.

Ninguna muestra mejor de lo dicho que el florecimiento del shinto cuando muchos observadores extranjeros profetizaban en los primeros momentos de la postguerra un posible abandono de la religión que les había llevado al desastre.

Ese abandono fue, de hecho, un reencuentro, un cambiar configuraciones triunfalistas de la religión ofi-

cial por la manera tradicional de interpretar los enigmas planteados por las fuerzas de la Naturaleza y de buscar en la conducta personal y en las relaciones sociales caminos que hagan más tolerable la existencia. Reencuentro también con una riqueza de fiestas, ceremonias y hábitos sociales que cada vez aprecia más el hombre de nuestro tiempo a quien la tecnología internacionaliza.

El shinto, como raíz de la cultura japonesa —raíz inicial, aunque no única ni exclusivizadora—, parece conservar la fuerza de un arquetipo. Muchos de los japoneses, la mayoría, sin duda, saben que no tienen por qué renunciar a él. Lo acomodan dentro de su personal teoría de la existencia, concediéndole un valor esencial o accidental, según los casos. Al fin y al cabo tampoco el shinto, falto de un decálogo y con un infierno muy impreciso, nunca fue muy exigente con sus fieles y enseñó una visión positiva y optimista de la existencia.

LA PRIMITIVA RELIGION GRIEGA

La religión griega carecía en absoluto de un cuerpo doctrinal fijo que hubiera de ser admitido por todos sus adeptos. Faltaba también en absoluto una institución o corporación de sacerdotes o doctores encargados oficialmente de velar por la conservación de las doctrinas, prácticas y ritos. Era más bien un conjunto muy elástico de creencias y cultos. Era perfectamente posible que un poeta o un filósofo que pensase sobre las relaciones de los hombres con los dioses, crease o modificase a su gusto un mito, expusiese con plena libertad su pensamiento sobre la divinidad, sobre el destino humano, sobre el bien y el mal, sobre la intervención de la divinidad en los acontecimientos humanos, etc. Las variantes que su genio poético o filosófico había introducido gozaban de tanta autoridad como las ideas de cualquier otro pensador o poeta de prestigio, sin que previamente hubiera de ser comprobada la ortodoxia de sus ideas. Este término, aunque griego (*orthodoxia* de *orthos* = recto; *doxa* = opinión) carecía en absoluto de aplicaciones en la religión tradicional de los griegos.

En la religión griega, como en las de muchos otros pueblos, tuvo una extraordinaria importancia el mito.

Propiamente el mito es la representación imaginaria de un conocimiento abstracto en forma de una narración concreta. Los pueblos primitivos y otros que han llegado ya a un notable desarrollo cultural, pero no dominan pensamiento abstracto, expresan sus ideas abstractas en forma de mitos: las fuerzas de la Naturaleza y los principios del bien y del mal son concebidos y representados como personas concretas y su actuación se presenta como una historia en la que intervienen esos personajes. Esas historias suelen tener carácter dramático con antagonismos, luchas, tensiones, amores y alianzas entre esos personajes. Con frecuencia los detalles del mito de un dios son contradictorios con los del mito de otro dios. Más aún, dentro de un mismo mito hay con frecuencia versiones distintas y aun contradictorias, sin que esto produzca la menor extrañeza, ya que en el mito no se busca la formulación precisa y exacta de una idea religiosa bien determinada (como ocurre en las religiones dogmáticas), sino la expresión humana concreta de una idea o sentimiento impreciso. El mito unas veces refleja un proceso de la Naturaleza como puede ser el nacimiento, desarrollo, florecimiento, maduración y caducidad de la vegetación, que se reproduce cada año, expresado como el nacimiento, juventud, madurez y muerte de un ser divino que luego resucita. Otras veces el mito tiene carácter fatalista y trata de expresar el fenómeno de que la historia humana queda alterada y determinada por un hecho nuevo que irrumpe en ella y la deteriora: suele tratarse de mitos trágicos de fondo pesimista, en los que intervienen personajes buenos y malos, y en los que a veces se manifiesta un ansia de liberación. Otras veces el mito es etiológico o causal, es decir, trata de explicar el origen remoto de un hecho de interés, como puede ser el origen de un culto que se viene practicando. En tales casos el mito etiológico es una historia en la que interviene la divinidad a la que se da ese

culto y en la que ocurren cosas relacionadas con las modalidades concretas de ese culto (sacrificios, ofrendas, ritos, himnos). Otras veces el mito etiológico explica el descubrimiento de un elemento o de una técnica de importancia vital para la Humanidad: así aparece Prometeo robando el fuego divino y entregándoselo a los hombres, o Triptólemo a quien la Madre Tierra (Deméter) enseña la agricultura (el arte de arar, sembrar y cultivar) en premio de los servicios que Triptólemo le prestó. Otras veces el mito etiológico explica el origen de una ciudad y pone en sus comienzos un personaje divino o semidivino (héroe) que la fundó tras arriesgadas hazañas.

Los mitos griegos son numerosísimos y revisten con frecuencia una gran belleza y grandiosidad, manifestación de genio poético del alma griega. Otras veces los mitos rebajan a los dioses a un nivel humano rastrero y proyectan a los personajes divinos o semidivinos todas las inclinaciones, pasiones, alegrías y desventuras del hombre. Inicialmente hubo grandes diferencias locales o regionales en los mitos. Los poemas homéricos, que tuvieron gran difusión en todo el mundo griego, contribuyeron a que los grandes mitos se generalizasen de una forma homogénea en sus líneas generales, manteniendo siempre la elasticidad y las variantes entre distintas versiones de un solo personaje.

En el mundo de los poemas homéricos aparece un grupo de dioses del que el prinzipal es Zeus, «el rey de los dioses y de los hombres», sin que esto implique una total sumisión de los demás dioses a Zeus. Hera es la mujer de Zeus y la divinidad protectora del matrimonio y del hogar. Atena es una diosa joven, virgen, nacida del cerebro de Zeus, y es la divinidad protectora de los griegos y de sus ciudades, sobre todo de Atenas. Poseidón es el dios del mar; Hades es el dios del mundo subterráneo, donde las almas de los muertos llevan una vida umbrátil; Deméter es la Madre Tierra, diosa de la fertili-

dad de los campos; Artemisa es la diosa cazadora; Hermes, originariamente dios de las piedras, es el protector de las tumbas y de los caminos y el conductor de las almas de los muertos a su morada subterránea. Hefestos es un dios cojo, dedicado a la herrería; Ares es el dios de la guerra; Afrodita, la diosa del amor. A ese grupo de divinidades se asociaron relativamente pronto otras dos que en su origen no fueron griegas: Apolo y Dionisio. Apolo era concebido como un dios que curaba males y adivinaba el futuro; Dionisio o Baco fue en su origen una divinidad de Tracia o de Frigia, cuyo culto se desarrolló en Grecia con características muy distintas de las de otros cultos.

En la religión griega, junto al culto a los dioses, aparece como rasgo característico el culto a los héroes. Los griegos llamaban héroes a seres humanos ya muertos que en vida habían destacado por sus hechos y que seguían actuando después de su muerte. Su actuación en vida podía haber sido muy diversa: había héroes que habían destacado como sacerdotes de un dios, otros habían sido fundadores de ciudades, otros habían sobresalido como guerreros, otros habían realizado determinados hechos o hazañas sobresalientes. El factor fundamental para que una persona fuera introducida en la categoría de los héroes era su poder sobrehumano.

Dentro de su variedad, el culto dado a los héroes difiere del culto a los dioses y se asemeja en cambio al culto que primitivamente se dio a los muertos y que luego desapareció, quedando restringido sólo a los héroes. Sus elementos típicos eran sacrificios y banquetes de carácter generalmente local, vinculado al sitio en que se creía por tradición que el héroe estaba sepultado. El pueblo sentía más cerca de sí a los héroes que a los grandes dioses. En los tiempos históricos eran los oráculos los que determinaban si a un muerto de acción

destacada en vida se le debía o no dar culto como a héroe.

Entre los héroes había como entre los dioses unos cuya acción era benéfica y otros, en cambio, que causaban perjuicios y debían ser aplacados. La mitología griega fue muy abundante en héroes. Para citar dos ejemplos vamos a presentar a grandes rasgos los mitos de Hércules y de Orfeo.

En torno a esos personajes la tradición y la imaginación poética fue creando multitud de mitos: unas veces profundos y trágicos, otras delicados, siempre muy bellos y humanos, con amores, luchas, debilidades, hazañas, rasgos sublimes y bajezas a veces grotescas. Esa mitología resultaba incompatible con el desarrollo del pensamiento reflexivo y de la filosofía que en muchas de sus corrientes doctrinales buscaba un primer principio único irreconciliable con la pluralidad de dioses; concebía a la divinidad como algo puro, justo e impasible, totalmente diverso de los dioses de la mitología. Por otra parte, los contactos de los pensadores griegos con otros pueblos (egipcios, babilonios, persas, etc.) les dio a conocer otras divinidades y otros mitos que a veces se parecían a los dioses y a los mitos griegos.

La religión tradicional griega, lo mismo que carece de dogma, está también desvinculada de la moral. Hay únicamente algunos actos inmorales particularmente graves que son rechazados por la religión, no precisamente por su malicia moral, sino porque, según las ideas populares, implicaban una impureza. Los dioses griegos no son ejemplos de moralidad, la religión no contiene preceptos morales y se limita a una serie de prácticas, entre las que destaca el sacrificio.

El sacrificio es el ofrecimiento de una víctima (generalmente, un animal) a un dios, con una serie de ritos, entre los que suelen ser los principales la participación de los circunstantes con palabras y gestos, la inmola-

ción de la víctima por el sacerdote destruyendo y quemando parte de la víctima, la invocación de la divinidad a la que se pide lo que se pretende obtener por el sacrificio y, generalmente, la distribución del resto de la víctima entre los participantes, que celebran así su banquete sagrado. Los sacrificios unas veces son expiatorios y buscan apaciguar y dar satisfacción a un dios al que se ha ofendido y cuya venganza se teme. Otras veces son propiciatorios y pretenden lograr la benevolencia y ayuda de un dios para algo determinado. En la práctica del sacrificio lo fundamental es la realización de los actos rituales (gestos y palabras) y tiene en cambio escasa importancia la participación interna de los circunstantes.

La oración solía ser también ritual, asociada al sacrificio. Fue en cambio poco practicada (aunque no desconocida) la oración personal en la que el individuo sin necesidad de ritos se pone en contacto íntimo con la divinidad y le expone sus necesidades y deseos.

Nuevas corrientes

Los griegos admitían la supervivencia después de la muerte y creían que las almas de los muertos llevaban en el Hades (región de los muertos) una vida difusa y triste. Esta idea de la inmortalidad no satisfacía el anhelo de felicidad de ciertas minorías y fueron apareciendo así las llamadas religiones de misterios, en las que se daba culto a una divinidad considerada como salvadora, a la que se atribuía el poder de asegurar a sus adeptos una inmortalidad feliz en una región privilegiada del Hades. Característica de estos cultos fue una iniciación en la que el adepto, por medio de una serie de actos culturales de fuerte sentido emotivo, rodeados del más estricto secreto, entraba para siempre en contacto con la divnidad que le había de salvar. Generalmente todas esas divinidades salvadoras estaban roeadas de un mito

de sufrimientos con un desenlace feliz, que con frecuencia reproduce en forma dramática el ciclo de la Naturaleza a la que a la muerte del otoño e invierno sucede la esplendente resurrección de la primavera. Divinidades típicas con cultos de misterios fueron Deméter, Dionisio y diversas divinidades no griegas, como Cibeles, Iris y Osiris, etc. En la celebración del misterio el sacerdote que lo presidía narraba ese mito dramático, enseñaba en el mayor secreto cosas misteriosas relacionadas con el mito y se realizaban actos culturales, a veces orgiásticos, de fuerte contenido emotivo, que dejaban al iniciado la conciencia de su contacto con la divinidad salvadora.

Dionisio, llamado también Baco, fue una divinidad posterior y de carácter muy distinto del de los tradicionales dioses griegos. Probablemente fue de procedencia extranjera (Tracia, Frigia, Lidia?). Su culto primitivo tuvo caracteres extáticos y orgiásticos antes desconocidos en la religiosidad griega: en sus fiestas de invierno, grupos, sobre todo de mujeres, presas de una gran excitación colectiva, recorrían los campos con antorchas y tambores y, en medio de gritos y gestos convulsos, devoraban animales crudos y realizaban toda suerte de actos salvajes. Aunque con dificultad, el culto de Dionisio fue asentándose en toda Grecia y acabó perdiendo gran parte de su primitiva rudeza. Dionisio fue considerado como dios de la fecundidad: en sus fiestas de primavera acompañadas de vistosos ritos populares y grandes representaciones teatrales, se celebraba el renacer de la vegetación y la reapertura del mar a la navegación, que en invierno había quedado interrumpida. En círculos más reducidos Dionisio siguió siendo objeto de un culto extático reservado para los iniciados en sus misterios.

Deméter era la madre tierra *(De = ge =* tierra; *méter =* madre). En algunas localidades se le llamó originariamente simplemente Tierra *(Gaia, Ge).* Era la divinidad de la

que los griegos esperaban la prosperidad de los campos y la protección de las armas de los muertos depositados en la tierra. Deméter poseía, además, importantes poderes de preducir el futuro y en su culto se la veneraba como diosa de la fecundidad. Se le daba culto en todas las ciudades de Grecia y en muchas colonias y ese culto contribuyó a despertar un cierto interés de los griegos por el problema del destino humano después de la muerte.

En torno a Deméter se fue formando uno de los mitos más extendidos en el mundo griego y que tendría una importante repercusión en las llamadas religiones de misterios. Deméter, en su alegre juventud, había tenido una hija, Core *(Kore)*, a la que quería entrañablemente y de la que se había enamorado Hades, el dios de los muertos, hermano de Zeus, señor absoluto de las regiones situadas debajo de la tierra en las que habitaban los muertos. Hades raptó a Core y se la llevó a la fuerza a sus dominios. Deméter la buscó desconsolada por toda Grecia y llegó desfigurada e irreconocible a Eleusis, en las cercanías de Atenas, donde fue muy bien tratada por el rey, que le acogió en su casa y donde por primera vez las bromas lascivas de una niñera la hicieron reír. Eumolpo y Triptólemo, hijos del rey, descubrieron a Core raptada por Hades y éste se vio obligado a devolverla. Sin embargo, como Core (llamada luego Perséfone en Grecia y Proserpina en Roma) había comido parte de una granada en la región de los muertos, tendría que volver cada año tres meses junto a Hades como reina del Tártaro (región de los muertos). Démeter, feliz por haber recuperado a Core, enseñó a Triptolemo el arte de arar la tierra e instituyó en Eleusis una fiesta con unos ritos para celebrar lo ocurrido, de lo que derivarían los futuros misterios.

En ciertos sectores minoritarios del pueblo griego se desarrolló desde los siglos VII y VI a.C. otra corriente re-

ligiosa muy distinta de la tradicional. Por su relación real o fantástica con la figura de Orfeo a esa corriente se le ha llamado Orfismo. En la mitología griega Orfeo era un hombre que cantaba y tocaba maravillosamente la lira. Las aves se reunían en bandadas a su alrededor para oírle. Las fieras le seguían mansamente, los peces salían del mar, los árboles y las rocas le escuchaban. Orfeo, además, estaba enamorado de Eurídice, que murió muy joven. Orfeo fue al mundo sombrío de los muertos para rescatarla. Con su música logró vencer todos los obstáculos, pero cuando ya estaba a punto de salir del mundo de los muertos con Eurídice, contravino la prohibición de que un mortal todavía vivo mirase a quien todavía se hallaba en el mundo de los muertos. Esa mirada hizo que Eurídice se desvaneciera y volviera para siempre al oscuro mundo de los muertos. Orfeo, en el resto de su vida, se dedicó a cantar a su amada y a enseñar las experiencias que había acumulado en su viaje al mundo de los muertos.

A Orfeo se le atribuían una serie de himnos y otros escritos de tono profético, de origen diverso, influidos por doctrinas religiosas no griegas. En ellos aparecía el mito fundamental de Dioniso-Zagreo, del que se derivaban importantes consecuencias doctrinales. Según ese mito, Dionisio-Zagreo era hijo de Zeus y de Perséfone y había recibido de su padre el poder de reinar sobre todo el mundo. Los titanes, encarnación del principio del mal, le persiguen y Dionisio, todavía muchacho, ha de huir de sus asechanzas adoptando diversas figuras por sucesivas metamorfosis. Los titanes le sorprenden cuando había adoptado la figura de toro y le despedazan. La diosa Atena salvó su corazón todavía palpitante y Zeus hizo de él el nuevo Dionisio y castigó a los titanes, reduciéndolos a cenizas con un rayo. De las cenizas de los titanes mezcladas con la sangre de Dionisio-Zagreo nació el gé-

nero humano en el que aparecen como elementos constitutivos los principios del bien y del mal.

En el fondo de ese mito y de los demás escritos órficos hay una serie de ideas religiosas ajenas a la religión tradicional griega, que, sin embargo, encontraron difusión entre algunos grupos e influyeron en el pensamiento de importantes pensadores como Pitágoras, Eurípides, Aristófanes y Platón. En el orfismo aparece una concepción pesimista que desconfía de lo terreno y de lo humano, donde junto al principio del bien domina también el principio del mal. Las almas de los hombres son de origen divino y originariamente llevaban una existencia feliz, pero como consecuencia de una falta fueron expulsadas del cielo y hubieron de encarnarse en cuerpos como en cárceles. En ellos tienen la posibilidad de purificarse y deberán encarnarse sucesivamente en diversos cuerpos hasta que su purificación sea completa. Cabe también que las almas se purifiquen mediante castigos infernales. De este modo el orfismo introdujo en Occidente las ideas del pecado, de la retribución, del dualismo de principios (el bien y el mal) y de la transmigración. Acentuó también la idea del origen divino y carácter inmortal del alma, de su destino y vida ultraterrena condicionada a los méritos de la vida terrena, y del antagonismo entre el alma y el cuerpo y de la confianza en la divinidad que no deja jamás de castigar el mal y premiar el bien.

Estas doctrinas tan distintas de las de la religión tradicional se desarrollaron en pequeños grupos, sobre todo en épocas en que las circunstancias políticas y económicas inducían al pesimismo. Esos grupos órficos formaban comunidades bien organizadas que practican la ascesis para purificarse más rápidamente: se abstenían de la carne de animales, evitaban los vestidos de lana, huían de todo contacto con el nacimiento y la muerte, respetaban sus escritos sagrados y fomentaban

la esperanza de obtener una felicidad plena después de la muerte si eran fieles en la observencia de sus preceptos.

Estrechamente relacionados con el orfismo estuvieron las comunidades pitagóricas, fundadas por el gran filósofo y científico Pitágoras, que nació hacia el año 570 a.C., viajó mucho, conoció culturas distintas de la griega (Babilonia, Egipto, etc.) y fundó comunidades con seguidores que profesaban sus doctrinas. Pitágoras concebía el universo como un conjunto de diversos elementos, entre los que domina la armonía en diverso grado. Esa armonía es plena en las esferas celestes y se halla en cambio perturbada entre los hombres. Es deber del hombre contribuir con sus ideas y su vida a la restauración de esa armonía. Los pitagóricos formaron colonias de estricta disciplina que buscaban la purificación de sus miembros y se caracterizaron por sus ideas sociales avanzadas, como la igualdad entre libres y esclavos y entre varones y mujeres. Por otra parte, en los grupos órficos y pitagóricos la figura de los dioses tradicionales se desdibujaba y su concepto de la divinidad adquiría rasgos marcadamente panteístas, al ver en Dios el espíritu del mundo.

Por otra parte, como consecuencia del desarrollo de la filosofía, surgieron diversos intentos de poner en armonía la mitología con el pensamiento reflexivo. La actitud más radical fue la racionalización del mito, que intentaba salvar de los mitos un fondo histórico despojándolos de los datos maravillosos y sobrenaturales de que estaban revestidos. Esta corriente, de la que el principal representante fue Euhemero, afirmaba que los dioses y los héroes no habían sido otra cosa que hombres importantes, que en su vida habían realizado hechos destacados y que por ello habían sido admirados y venerados por la posteridad, hasta el punto de que en torno a ellos se fue formando progresivamente un mito.

Otra corriente que buscaba también armonizar el mito con el pensamiento reflexivo fue la alegorización, consistente en que no se aceptaba el mito al pie de la letra como si fuese una narración histórica veraz en todos sus detalles. Se consideraba más bien al mito como una imagen o expresión imaginativa y poética de una realidad física o ética, de forma que lo que en él interesaba no eran sus detalles, sino la idea que trataba de expresar. Esta alegorización del mito se extendió mucho entre los filósofos, sobre todo entre los platónicos y los estoicos, pasó a algunos pensadores judíos como Filón de Alejandría, que la aplicó al Antiguo Testamento, y más tarde a muchos teólogos cristianos de la escuela alejandrina, que la aplicaron a la interpretación de toda la Sagrada Escritura.

Otra importante consecuencia de la reflexión sobre los mitos se produjo al conocer los pensadores griegos los mitos de otros pueblos. Con ello se generalizó la idea de que los distintos pueblos veneraban a los mismos dioses con distintos nombres y con mitos distintos sobre el mismo dios en cada pueblo. De esta forma el dios supremo de los griegos, Zeus, quedaba sustancialmente identificado con el romano Júpiter; Baal, principal divinidad de los semitas, se identificó en muchos ambientes con el Zeus griego y el Júpiter romano. la egipcia Isis quedó asimilada a la griega Deméter, etc.

Todo ello dio lugar al llamado sincretismo religioso o mezcla de religiones, característico de la época helenística, en que muchos pueblos del Próximo Oriente, sin perder sus tradiciones, quedaron englobados en el mundo de la cultura griega tras las grandes conquistas de Alejandro Magno y luego de los romanos.

La primitiva religión romana

Los romanos originariamente llamaron *religio* al sentimiento de temor ante todo lo sobrenatural e inexplica-

ble y más tarde al conjunto de cultos y ceremonias nacidas de ese sentimiento. Esas prácticas que constituían el núcleo de la religión romana tenían un doble aspecto: había, por una parte, un culto estatal constituido por las ceremonias y ritos oficiados por los sacerdotes oficiales *(flamines, pontífices)* del pueblo romano en nombre de éste; por otra parte había un culto familiar dirigido a los lares (espíritus de la finca en que vivía una familia) y oficiado por el jefe de familia *(paterfamilias)* dentro del ámbito doméstico.

Característica de la religión romana era, como en la religión griega, la falta de religiosidad personal íntima. Fue en cambio muy marcado en ella el carácter contractual, basado en la idea de que los dioses protegerían al pueblo romano si éste les honraba con el debido culto y en caso contrario le negarían su protección. La misma idea dominaba en el culto familiar, considerado necesario para asegurar el bienestar de la familia y la feracidad de los campos. Otra peculiaridad de la religión romana, que se dio también en todos los campos de la cultura (derecho, etc.), fue el tradicionalismo: la única forma de acertar con las formas de culto y las ceremonias que agradaban a los dioses y aseguraban su benevolencia era la tradición. Los antepasados, con una experiencia de generaciones, habían ido descubriendo y fijando los ritos y ceremonias adecuadas. Aunque esos ritos resultasen imcomprensibles y chocantes en épocas posteriores de cultura más avanzada, se seguían manteniendo. Nadie o muy pocos tenían una fe personal o participaban con sentimiento religioso íntimo en esas ceremonias; pero todos las admitían y respetaban y tomaban parte externamente en los ritos.

El conjunto de cultos y ceremonias que originariamente constituyó la religión romana primitiva carecía de imágenes, templos y doctrinas teológicas. Los romanos primitivos daban culto a unas divinidades *(numina)* poco

personalizadas: se trataba de fuerzas cósmicas de la fecundidad y de los elementos, que en la época primitiva, en contraposición a lo que ocurría en el mundo griego, no tenía rasgos personales plenamente definidos ni mitos detallados. A veces ocurría que una divinidad con el tiempo quedaba desdoblada en dos: por una parte se le seguía dando culto con su propio nombre; por otra se daba también culto como a una divinidad distinta a lo que originariamente sólo fue un *indigitamentum* (título que se le daba a una divinidad en una determinada ceremonia) de esa misma divinidad. Al perderse la memoria de que el *indigitamentum* era sólo una invocación se le acabó considerando como una divinidad distinta. Así, por ejemplo, en determinada festividad del culto de Ceres (diosa de la feracidad de los campos), se le invocaba no con su propio nombre, sino con el de *Terra mater* (=Madre Tierra); y con el tiempo se acabó viendo en Ceres y en *Terra mater* dos divinidades distintas con festividades también distintas. De las divinidades primitivas unas eran amigas del hombre y éste tenía que procurar fomentar esa amistad; otras, en cambio, eran hostiles (divinidades de las tormentas, del mar, etc.) y entonces el culto y las ceremonias trataban de aplacar a esas fuerzas y reducir al mínimo los males que causaban.

Las primitivas concepciones religiosas de los romanos se fueron transformando relativamente pronto por influjo de otros pueblos culturalmente más desarrollados, como los etruscos, instalados desde el siglo IX a.C. en Italia Central, y sobre todo los griegos, bien asentados en la Italia Meridional (Magna Grecia). Bajo esos influjos las divinidades romanas se fueron concretando y perfilando con rasgos procedentes de las divinidades griegas y se fue estableciendo una identidad entre los dioses romanos con los griegos: Júpiter quedó identificado con Zeus, Mercurio con Hermes, Vulcano con He-

festo, Juno con Hera, Minerva con Atena, Neptuno con Poseidón, Venus con Afrodita, Ceres con Deméter.

A pesar de esa asimilación de los dioses romanos a los dioses griegos, hubo algunas primitivas divinidades romanas que no sufrieron ese proceso y cuyo culto primitivo siguió en vigor a lo largo de toda la historia de Roma. Ocurrió, sin embargo, que esos viejos dioses quedaron desdibujados al carecer de mitos comparables a los de los dioses identificados con los griegos. Tal es el caso de Jano *(Ianus)*, que había sido probablemente la divinidad suprema de los latinos antes de la conquista del Lacio por los etruscos (siglo VIII a.C.), y que al ser impuesto por éstos como divinidad suprema Júpiter, pasó a ser un dios importante, pero poco definido: daba su nombre al mes de enero *(ianuarius)*, se le relacionaba con las puertas *(ianua)*, tan importantes en la vida de las ciudades antiguas amuralladas; tenía relaciones con la navegación y se le presentaba con una cabeza de dos caras. A ese mismo grupo de primitivas divinidades romanas no identificadas luego con dioses griegos pertenecen Flora, Fauno *Mater, Matuta, Pomona,* etc. (divinidades de la fecundidad), Quirino (dios de la guerra propio de los sabinos), Vesta (diosa del hogar), etc.

Los romanos, en su época de expansión triunfal (República y Principado), mantenían oficialmente el principio de que Roma destacaba entre todos los pueblos por su cuidado y exactitud en dar a los dioses el culto debido y que en respuesta gozaba de una extraordinaria protección divina, que era la base y razón de sus triunfos. Se fue formando así una teología del Imperio, en la que influyó la conciencia de éxito que los romanos tuvieron durante varios siglos en sus enfrentamientos victoriosos con otros pueblos. El poder público fomentaba esta teología y tenía buen cuidado de que el culto público oficial no decayera. Las minorías con formación filosófica no creían en los dioses oficiales y eran cons-

cientes de la falta de sentido racional y de los absurdos de muchas de las ceremonias oficiales. Sin embargo, los seguían practicando y fomentando, aun sin convicción interna, y desempeñaban los más altos cargos en la escala sacerdotal romana. Esas ceremonias basadas en la tradición de los antepasados eran respetadas y mantenidas en parte por temor supersticioso a deshacerse de ellas, en parte por el respeto típicamente romano por todo lo heredado de los antepasados, en parte por motivos políticos, al considerar esas ceremonias como útiles para que el pueblo conservase los valores tradicionales y siguiese convencido de que Roma, protegida por los dioses, estaba llamada a dominar el mundo. Las clases dirigentes que a nivel personal no admitían el politeísmo, a nivel oficial defendían las ceremonias del culto oficial y participaban en ellas, absteniéndose en ese campo de toda crítica y distanciamiento y aceptando plenamente todo lo que estuviese respaldado por las tradiciones procedentes de los antepasados.

El culto romano, como el de otros pueblos, presenta dos formas esenciales: la oración y el sacrificio. La oración, lo mismo que en el culto oficial griego, carecía de profundidad personal y no implicaba una unión o comunicación íntima con la divinidad. Lo mismo ocurría con el sacrificio que se limitaba a ofrecer unos dones con un determinado rito minuciosamente cumplido por el sacerdote competente. Los romanos tenían un calendario con numerosas festividades dedicadas a determinadas divinidades. En cada una de esas festividades se celebraban ceremonias apropiadas e intervenía el sacerdote o el grupo de sacerdotes a cuyo cargo estaba el culto de la divinidad en cuestión.

Los sacerdocios en Roma estaban perfectamente jerarquizados y eran desempeñados por personas socialmente destacadas, sin que existiese una clase sacerdotal separada de las demás. Originariamente el sacerdote

supremo fue el rey y al desaparecer la monarquía hacia el año 500 a.C. las funciones sacerdotales del rey pasaron al *rex sacrorum* (rey de las cosas sagradas), encargado sobre todo del culto a Jano. Con el tiempo, y desde época antigua, se fueron especializando diversos sacerdocios. En primer lugar, por su categoría estaban los 15 flámines: tres mayores (encargados del culto de Júpiter, Marte y Quirino)y doce menores encargados del culto de otras divinidades menos importantes. En el orden jerárquico ordinario detrás de *rex sacrorum* y de los tres flámines mayores,estaba el pontífice máximo,que acabó siendo el personaje de mayor relieve en la organización religiosa de los romanos. Era el jefe del colegio de los pontífices, encargado de diversos cultos. Un grupo muy característico de la religión romana eran las vestales, elegidas por el pontífice máximo entre las niñas de 6 a 10 años de las familias aristocráticas, obligadas a conservar la virginidad y encargadas del culto de Vesta, la diosa del hogar. A nivel inferior se encontraban los augures, encargados de averiguar la voluntad de los dioeses por medio de signos, como eran el vuelo de las aves, los rayos, el comportamiento de unos pollos sagrados encerrados en jaulas. Esa técnica de interpretación de signos, en la que nadie creía, se siguió manteniendo en la vida romana y tuvo una gran repercusión en la vida política, ya que cualquier acto político (elección, votación de una ley, etc.) podía ser impedido por los augures e incluso anulado, si los augures declaraban que los auspicios o signos de la voluntad de los dioses por ellos observados eran desfavorables al acto que se iba a realizar o se había realizado.

Al margen del culto oficial, en toda familia romana se daba culto a las divinidades del hogar y a los muertos. En toda familia había un fuego doméstico sagrado del que Vesta era la divinidad protectora. El jefe de familia debía cuidar de que no se extinguiese: caso de que

esto ocurriese tenía que volver a encenderlo con una ceremonia expiatoria. Además de ese fuego sagrado, en cada hogar había un *lar* familiar (a veces, desdoblado en dos), que era una divinidad muy poco personalizada, especializada en la protección del hogar y las tierras, íntimamente relacionada con el espíritu de los familiares antepasados. En la casa romana solía haber un nicho *(lararium)* en el que se daba culto a los lares y se les hacían ofrendas de flores, frutos y libaciones. Distintos de los lares eran los *penates,* que no eran divinidades distintas de las del culto oficial, sino estas mismas en cuanto encargadas de la protección de cada familia: Vesta divinidad de todo hogar y otras (generalmente, dos) divinidades, que variaban de una a otra familia, eran veneradas en todo hogar como patronos especialmente protectores del mismo. Dentro del ámbito familiar tenía particular importancia el culto de los muertos. Los primitivos romanos creían que los muertos en su tumba seguían con una vida tenue después de su entierro o de su incineración. Esa vida era semejante, aunque más débil y borrosa, a la que había llevado antes de la muerte y para ello junto a su cuerpo o sus cenizas se ponían a su alcance alimentos y utensilios. Esos difuntos eran considerados como manes (*di manes* = dioses buenos); pero ocurría que si los familiares vivos del difunto descuidaban sus cuidados funerarios, los manes abandonaban la tumba, llevaban una vida errante y atormentaban y perjudicaban a sus familiares vivos por su incumplimiento de sus deberes funerarios.

Corrientes y prácticas religiosas del fin de la época helenístico-romana

El helenismo, al incorporar al mundo de la civilización helénica grandes grupos que tenían su propia cultura y su religión, contribuyó a difundir por el mundo de cultura helenística, luego dominado por los romanos,

ideas y cultos religiosos orientales muy distintos del sistema tradicional griego. Entre ellos cabe destacar los cultos egipcios de Isis y Osiris, los sirios de Baal y de Atargatis (la Diosa Siria), el persa de Mitra y el de Cibeles, procedente de Asia Menor. Características comunes de todos ellos son una fuerte separación entre el cuerpo y alma, Dios y el mundo, el desprecio de lo mundano, la idea de que el alma está cautiva en el cuerpo, el anhelo de una redención concebida como liberación de este mundo malo y consecución de la vida eterna, la persuasión de que esa redención sólo se obtiene a través de una divinidad redentora y por medio de la participación en cultos mistéricos, en los que jugaba un papel primordial el elemento emocional y afectivo. En muchos de estos puntos las religiones orientales coincidían básicamente con las religiones de misterios (cultos de Dioniso, Eleusis, etc.). Muchas veces también esos cultos eran llamativos por sus ceremonias, sus procesiones, el exotismo de sus sacerdotes.

Los cultos orientales con su fuerte contenido emocional tuvieron un fuerte atractivo para amplios sectores de la población, que en el culto tradicional no veía colmadas sus inquietudes religiosas ni satisfechos sus anhelos de superar las bajezas de la vida y de sobrevivir a la muerte. Los contactos comerciales, culturales y militares entre Oriente y Occidente, con un incesante trasiego de personas durante el Imperio romano, constribuyó a la difusión de estos cultos por todo el Imperio.

Cibeles, por ejemplo, era una divinidad frigia, cuyo santuario principal se hallaba en Pessinos, en el centro de Asia Menor: allí se veneraba una piedra de origen meteórico, cuya forma se asemejaba toscamente a la de un cuerpo femenino. Cibeles representaba el principio femenino de la fecundidad: era la madre tierra que producía cosechas, el principio de la fecundidad de los animales y los seres humanos, y era la madre de los dioses,

ya que en el mito aparecía como hija y mujer de Cronos, de la que nacieron los principales dioses: Zeus, Poseidón, Hera, Deméter, etc. Con frecuencia se la llamaba simplemente la Gran Madre o la Madre de los Dioses. Su culto en Frigia aparecía unido al de su amado Atis, un joven pastor que al principio la rechazaba y que en castigo, atacado de locura, se mutiló y murió. Más tarde resucitó y vivió siempre unido a su amada Cibeles. Los frigios celebraban cultos orgiásticos para conmemorar la muerte y resurrección de Atis y en ellos al son frenético de instrumentos músicos los sacerdotes se castraban y realizaban otros excesos. En Grecia penetró el culto de Cibeles sin los caracteres orgiásticos que tenía en Frigia y en determinados círculos se celebraban misterios en honor del sufrimiento y triunfo de Cibeles.

El culto de Cibeles llegó también pronto a Roma, cuando los oráculos sibilinos aconsejaron a los romanos en las circunstancias difíciles de la II Guerra Púnica, hacia el año 204 a.C., que trasladasen de Pessinos a Roma la piedra sagrada de Cibeles, con lo que tendrían la garantía divina de que vencerían a sus enemigos. Desde entonces, Cibeles tuvo su templo en Roma, en el monte Palotino.

Otro importante fenómeno religioso de la época del Imperio romano fue el desarrollo de la astrología y de la llamada religión astral. La astrología tuvo su lugar de origen en Babilonia y Asiria, donde se desarrolló paralelamente y sin distinción con la astromonía, que había alcanzado en esas culturas un extraordinario grado de desarrollo. De Babilonia y Asiria pasó a Grecia y a todo el mundo helenístico, y se desarrolló ampliamente por el Imperio Romano.

La doctrina central de la astrología era la creencia en el influjo de los astros sobre el desarrollo de los acontecimientos humanos. Esa creencia tenía un punto de apoyo, que la hacía verosímil, en la observación al al-

cance de todos, de que el sol influye en el desarrollo de la vegetación y que las constelaciones, al ir cambiando a lo largo del año la posición que ocupan en el cielo, son una señal del cambio de las condiciones climáticas de las estaciones del año. Esos elementos de observación intuitiva y científica se unieron a otras ideas de carácter filosófico y religioso, que dieron una extraordinaria robustez a la astrología en la antigüedad. La corriente más científica y filosófica de la astrología no creía en un influjo directo de los astros sobre los acontecimientos, sino mas bien en que entre todas las cosas de la Naturaleza se daba una armonía y un paralelismo, y por tanto se pensaba que un fenómeno observado en los astros tenía que tener necesariamente su paralelo en los acontecimientos humanos.

En muchos sectores, esa idea filosófica quedaba reforzada y transformada por la creencia religiosa en el carácter divino de los astros, hasta llegar a identificar a cada astro con un dios. El Sol *(Helios)* era la divinidad suprema y los demás astros eran divinidades secundarias. El mundo está rodeado de esferas concéntricas, cada una de las cuales está controlada por un planeta. El alma humana de origen celestial ha tenido que descender a través de esas esferas, que la han ido marcando con sus características antes de llegar a la tierra y unirse al cuerpo. A la inversa, al morir el hombre, el alma liberada del cuerpo emprende un camino ascensional a través de las esferas planetarias, en cada una de las cuales ha de despojarse de las características con que quedó marcada al pasar en su descenso hacia la tierra. Para lograr una liberación y una ascensión rápida y feliz, el alma ha de conocer los nombres de los seres angélicos o demoníacos *(arcontes)* que controlan cada esfera planetaria, para poder atravesar sin dificultad las fronteras por ellos guardadas.

Con frecuencia a la astrología se une la magia, al buscar el hombre, por medio de tiros y palabras secretas, la fórmula para influir en los astros y en los seres que los controlan, y poder conseguir de esta manera el logro de sus deseos. Con mayor frecuencia todavía se unió a la astrología la mántica o arte de predecir el futuro. De la observación de los signos celestes (eclipses, cometas, estrellas fugaces, mayor o menor luminosidad o diversa tonalidad de determinadas constelaciones, etc.) se deducía que debían ocurrir determinados acontecimientos. Sobre esta base se desarrolló una fecunda literatura popular que interpretaba las señales celestes y pulularon los adivinos (llamados caldeos y matemáticos) que predecían el futuro y eran muy consultados. El arraigo de la astrología en la sociedad, fuera de algunos sectores de formación filosófica selecta que la rechazaba, fue tan grande que los frecuentes errores en las predicciones del futuro, desmentidos por los acontecimientos, no la desacreditaban. Se atribuían los errores a defectos de observación, a deficiencias humanas de interpretación, no al fallo del sistema en cuanto tal. Por otra parte, las predicciones de los astrólogos solían ser suficientemente vagas, solían ir revestidas de un lenguaje figurado o se subordinaban al cumplimiento de una condición difícil de controlar, de tal forma que, aunque la predicción no se cumpliese, quedaba a salvo su veracidad.

Al lado del politeísmo de la religión tradicional aparecieron en la antigüedad greco-romana claras tendencias monoteístas. Al principio se trató únicamente de especulaciones filosóficas de algunas escuelas, como la eleática, desde el siglo VI a.C., que rechazaban el politeísmo y estimaban que solamente podía darse un único ser supremo. En la época helenística (desde el siglo IV a.C.) las tendencias hacia el monoteísmo dejaron de ser patrimonio exclusivo de los filósofos y penetraron en al-

gunos sectores de la población. A ello contribuyó, por una parte, la difusión y popularización de la filosofía religiosa por medio de filósofos predicadores (a veces, simples charlatanes), que divulgaban sus ideas. Por otra parte, la concepción política monárquica, generalizada en la época helenística, ayudó a pensar que lo mismo que al frente de cada pueblo había un monarca único, al frente del universo debía haber un único ser supremo. Estas ideas quedaron también favorecidas y facilitadas por el sincretismo que identificaba los dioses supremos de los distintos pueblos; por las concepciones henoteístas que veían en el dios de cada pueblo un ser supremo para ese pueblo, que no excluía la existencia de otros dioses en otros pueblos; por la tendencia a jerarquizar la pluralidad de dioses bajo el mando de uno solo; por las concepciones astrales, que veían en el Sol un dios supremo al que estaban subordinados los dioses planetarios, y, finalmente, por la difusión del monoteísmo estricto de los judíos y luego de los cristianos, que en muchos ambientes, sin ser plenamente aceptado, contribuyó al desarrollo de ideas monoteístas. A pesar de su importante difusión en muchos círculos, estas tendencias monoteístas no llegaron a imponerse ni a desterrar el politeísmo, que se mantuvo bien arraigado, sobre todo a nivel popular.

Un subproducto de la religión del mundo greco-romano fue la magia. La idea fundamental de la magia fue la concepción de que una fuerza divina cósmica se esparce por todas las cosas y existe un continuo influjo entre la divinidad, las cosas y los acontecimientos. El mago trata de dominar ese flujo y controlar así los acontecimientos o influir sobre las cosas y las personas. Para ello el mago tiene que adueñarse del poder propio de la divinidad y esto lo consigue si logra pronunciar el nombre secreto y sagrado de la divinidad realizando al mismo tiempo ciertos ritos. Si lo consigue la fuerza divi-

na queda, al menos pasajeramente, a su disposición. Antes de realizar la invocación el mago ha de purificarse para evitar impedimentos y, en todo caso, ha de mantener estricto secreto sobre las palabras y los gestos sagrados que realiza, ya que caso de divulgarse quedarían profanados y perderían su eficacia. La magia fue muy practicada y buscó generalmente más que la satisfacción del anhelo religioso, el logro de ventajas materiales concretas, poniendo al servicio del hombre el poder divino.

En un nivel religiosamente mucho más elevado que el de la magia se desarrolló mucho en el mundo grecoromano la mántica o arte de conocer y predecir el futuro. Sus modalidades eran muchas: el oráculo por el que un intermediario, generalmente en trance, recibía de un dios información sobre el futuro y se le transmitía a los mortales. Otras modalidades eran los auspicios o inspección ocular de las entrañas de los animales sacrificados, deduciendo de sus características y de su disposición lo que iba a ocurrir. A conclusiones parecidas llegaban los expertos observando el vuelo de las aves, el comportamiento de ciertos animales; los signos de la Naturaleza (rayos, meteoros, etc.) y los astros.

En el campo de los oráculos el principal centro de la vida religiosa griega fue Delfos, con su templo de Apolo. Al producirse en Grecia hacia los siglos XII y XI a.C. la invasión de los dorios indogermanos, éstos introdujeron en Delfos el culto a Apolo, que quedó superpuesto a otros cultos locales, a la Tierra y a su hijo, personificado, según el mito, en una serpiente pitón. De esa mezcla de cultos surgieron los oráculos de Delfos: una sacerdotisa (la pitia o pitonisa) sentada en el grandioso templo de Apolo en una cueva sagrada de las que emanaban vapores con anhídridos carbónicos agradables de respirar, tras una serie de actos rituales, quedaba en trance y pronunciaba con voz entrecortada frases que

los sacerdotes se encargaban de interpretar. Esas frases eran las respuestas que el dios daba a las preguntas que se le hacían.

A Delfos acudían los griegos para consultar asuntos públicos y privados. El objeto central de la consulta solía ser qué medios había que realizar para conseguir un fin. La respuesta de Apolo por medio de la pitonisa en trance, transmitida por los sacerdotes, era con frecuencia ambigua y susceptible de diversas interpretaciones. El prestigio de Delfos fue extraordinario en el mundo griego y constituyó uno de los vínculos más importantes entre las diversas ciudades-Estado, ya que aun en medio de sus discordias, reconocieron todas a Delfos. Otros oráculos que predecían el futuro se dieron en Dodona con una encina sagrada; en Elis, con un santuario de Zeus; en Delos, con una arboleda donde el viento producía diversos susurros que se interpretaban. Fueron también importantes el oráculo de Trofonio, el de Hércules (Herakles), en Bura, etc. En el mundo romano tuvieron particular importancia los oráculos sibilinos, en los que las sibilas, especie de profetisas, anunciaban el futuro. Sus oráculos fueron recogidos por escrito en colecciones, que con frecuencia fueron falsificadas.

Un importante fenómeno, estrechamente vinculado con la religión, aunque no de carácter exclusiva ni prevalentemente religioso, es el culto a los soberanos, extendido en el mundo helenístico desde Alejandro Magno (336-323 a.C.) y recogido por los romanos. En la base de este culto había diversas creencias religiosas heterogéneas y otros factores de carácter no religioso. En el mundo griego, por ejemplo, se dio culto a los héroes (hombres destacados en vida por sus hazañas) y en muchos sectores se creyó que en las personas más destacadas por su sabiduría o por su poder había un elemento sobrehumano, cuasidivino: el *daimon* de los griegos y *genius* de los romanos. En muchos autores griegos

(Platón, Aristóteles, Isócrates, etc.) aparece la idea del superhombre, concebido como un ser humano dotado por los dioses de cualidades excepcionales de gobierno, que lo elevaban sobre los demás. Había también personas consideradas en ciertos ambientes como «hombres divinos» (theioi andres), a los que se atribuían dones preternaturales (carismas) para hacer curaciones, predecir el futuro, etc. A todas estas ideas se unió la concepción oriental, conocida directamente por los griegos de Alejandro Magno al conquistar Egipto y gran parte del Imperio Persa, de que el soberano, no por sus cualidades humanas, sino por su posición, quedaba elevado por encima de los demás seres humanos. En Alejandro Magno se unieron todas estas concepciones: su portentosa carrera política fue presentada y aceptada como la realización de un plan divino. Desde su muerte se le veneró como un dios en todo el Imperio. Sus sucesores aprovecharon esta situación y se hicieron tributar aún en vida honores divinos y unieron a su nombre títulos que aludían a su misión divina: ***euergetes*** (bienhechor), ***soter*** (salvador), ***epífanes*** (dios presente). A la aceptación de este culto por los súbditos contribuyeron otros factores, como la falta de contenido propiamente religioso, su carácter de convencionalismo y mera expresión de lealtad política, el servilismo generalizado entre los grupos dominantes del mundo antiguo, la ausencia de dogmas en el politeísmo greco-romano, de forma que la divinización de los soberanos no chocaba con ninguna creencia. La única excepción fue inicialmente el judaísmo y más tarde el cristianismo. El estricto monoteísmo de ambas religiones resultaba incompatible con la divinización y el culto a los soberanos y los conflictos fueron graves siempre que se intentó forzar a judíos y cristianos a practicarlos.

Los emperadores romanos, para evitar la apariencia de ser monarcas absolutos al estilo oriental, mal visto en

Roma, al principio aceptaron sólo con reservas el culto que se les dio en el Oriente helenístico. Sin embargo, muy pronto aceptaron y fomentaron ese culto con ciertos retoques, como el de asociar a la persona del emperador la *dea Roma* (diosa Roma) como objeto del culto. En el culto al emperador éste quedaba sublimado con títulos divinos *(divus* = divino, *divi filius* = hijo del divino) o cuasidivinos *(augustus);* existieron numerosos templos dedicados a ese culto; se crearon sacerdocios especiales para sus ceremonias; participaron en ellas las personalidades políticas más destacadas del momento; en la fórmula usual del juramento se juraba por el genio del emperador; tras la muerte del emperador, fuera de los casos en los que el Senado, descontento con su gobierno, decidiese condenarle después de muerto *(damnatio memoriae),* se declaraba solemnemente que el emperador muerto formaba parte del grupo de los dioses. Aunque el contenido religioso del culto imperial fue muy escaso, constituyó un vínculo político de gran importancia, ya que por medio de él se expresaba la adhesión de los elementos más destacados de la población al jefe supremo del Imperio.

EL JUDAISMO

Es una de las tres religiones importantes nacidas en Oriente Medio. Sin embargo, si la comparamos con el Cristianismo o el Islamismo (nacidos también en la misma zona) percibiremos enseguida un sello típico que ninguna de las otras dos ha conservado. El judaísmo es una religión cerrada, que en la práctica renuncia al proselitismo. El dios Yavé es ciertamente el dios de todos, porque es el único, pero sus relaciones con el pueblo de Israel son peculiares y la pertenencia a ese pueblo es un hecho que ya de por sí determina el modo de relacionarse con la divinidad. Si en todas las religiones existe una simbiosis y un mutuo influjo entre creencias religiosas y el devenir político-social, esta simbiosis, en el caso del judaísmo, es tan intensa que ambos se identifican. Dios irrumpe en la historia humana para escoger un pueblo, una descendencia (la de Abrahán), y hacer de ella *su* pueblo, firmando con El una Alianza eterna.

Este sentirse elegido como pueblo especial es el sello típico del judaísmo. Por lo demás, es un sentimiento tan hondo que persevera incluso después de haber perdido la fe religiosa. Por eso mismo, no resulta fácil desgajar y distinguir en el judaísmo ambos elementos. Sio-

nismo patriota y judaísmo parecen a veces idénticos en el místico entusiasmo por Sión, pero en realidad, «la tierra que mana leche y miel» es para los sionistas mucho más material y palpable que para el verdadero creyente judío.

En estas líneas vamos a intentar describir el judaísmo como doctrina y práctica religiosa, aunque nunca podremos prescindir del todo de esa «comunidad original» donde el judaísmo pudo implantarse y prosperar. Esa comunidad sigue hoy dando vida más o menos próspera, pero real, al judaísmo y éste sigue animando el cuerpo judío y dándole unidad en todo el mundo.

Toda la doctrina teológica y moral básica de la religión judaica se halla contenida en la Torah o Pentateuco. La Torah comienza con el Génesis, donde se narran los orígenes de la Humanidad:

Yavé es el Dios único, el creador de todas las cosas, que no se identifica con ellas. Dios formó al hombre del barro de la tierra (adamá), por lo que se llamó Adán, lo creó a imagen suya y para señor de las criaturas terrestres, y a la mujer como compañera suya, sacada de una costilla. Puestos en el Edén o jardín como seres inmortales, Adán y Eva pecaron y perdieron con el pecado su inmortalidad. El judaísmo no admite el pecado original. La consecuencia del pecado de Adán es la fatiga del cuerpo y la muerte: «Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado: ya que polvo eres y al polvo volverás.»

El Talmud nos habla del arrepentimiento de Adán cuando vio que por él había venido la muerte como castigo: «Rabi Meir dice: El primer hombre era un gran devoto. Cuando vio que por él se imponía como castigo la muerte, se puso a ayunar durante ciento treinta años, se separó de su mujer por ciento treinta años y se vistió con hojas de higuera durante ciento treinta años.»

La doctrina del pecado original, según el concepto cristiano, no se admite, pues iría contra Ezequiel (18,20): «Un hijo no debe purgar por la culpa del padre ni un padre por la del hijo.» El premio o castigo de la otra vida es fruto de las propias obras: «El alma que peca es la que debe morir.»

Las nuevas prevaricaciones de los hombres atraen el castigo del diluvio universal, pero Yavé salva a Noe y establece con él una Alianza: «Ved, yo voy a establecer una alianza con vosotros y con vuestra descendencia después de vosotros y con todo ser viviente que está con vosotros, aves, ganados y fieras de la tierra, todos los salidos con vosotros del arca.»

Pero Noé es aquí todavía representante de toda la Humanidad y no del pueblo hebreo como tal.

Los orígenes primeros del judaísmo como tal habría que ponerlos tal vez en el siglo XVIII a.C., cuando Abrahán llega de Ur de Caldea para establecerse en tierra de Canaán. El Génesis le llama «Abrahán el hebreo», aunque la palabra «hebreo» aplicada al patriarca resulta de significado bien impreciso; tal vez «jabiru» se emplea en el sentido de *nómada.* La figura que nos presenta la Torah o el Pentateuco de Abrahán está elaborada en un ambiente de judaísmo desarrollado. Abrahán cree ya en Yavé, Dios único. El Talmud describe este cambio desde el Abrahán idólotra al Abrahán padre de los israelitas: «Abrahán dijo: "Señor del mundo, he visto en mi horóscopo que no tendré más que un solo hijo." El Señor le respondió: "Sal ya de tus astrologías. Para Israel no existen los horóspocos".»

Yavé bendice a Abrahán y establece una Alianza con él: «Yo haré tu descendencia como el polvo de la tierra...»

Va a ser un pacto de vicisitudes: «Has de saber que tu descendencia será extranjera en una tierra no suya y estará en servidumbre y la oprimirán por cuatrocientos

años...» Pero al mismo tiempo será una Alianza eterna: «Te daré pueblos y saldrán de ti reyes: Yo establezco contigo y con tu descendencia después de ti por sus generaciones, mi pacto eterno de ser tu Dios y el de tu descendencia y de darte a ti y a tu descendencia la tierra de Canaán en eterna posesión.»

Abrahán, como adalid del monoteísmo, iba a resultar el padre de dos pueblos hermanos, pero antagónicos. Según el Corán, Abrahán dijo a su padre y a su pueblo: ¿Qué es lo que adoráis? ¿Es que por una mentira queréis tener dioses fuera de Alá?... Y se desvió furtivamente hacia sus ídolos y les dijo: ¿Es que no coméis? ¿Qué tenéis que no coméis? Y se acercó a ellos y les descargó un golpe con la diestra.»

Abrahán había tenido ya a Ismael de su esclava egipcia Agar. Por fin, de su esposa Sara, la estéril, tenía también a Isaac. He aquí dos hombres y dos descendencias llamadas a coincidir en la adoración del Dios único (Yavé-Alá), pero llamados también a luchar entre sí ¿eternamente? Mahoma se sentirá heredero de Ismael y por él, de Abrahán, padre del monoteísmo puro. Los judíos, por su parte, son descendientes de Isaac y, por él, de Abrahán.

«Y vio Sara el hijo de Agar, la egipcia, el que había ella parido a Abrahán, burlándose de su hijo Isaac, y dijo a Abrahán: «Echa a esa esclava y a su hijo, pues el hijo de una esclava no ha de heredar con mi hijo Isaac.» Muy duro se le hacía esto a Abrahán..., pero le dijo Dios: «No te dé pena por el niño y la esclava: haz lo que te dice Sara, que es por Isaac por quien se llamará tu descendencia. También al hijo de la esclava le haré un pueblo por ser descendencia tuya»...

La descendencia de Isaac se divide en doce tribus con los hijos de Jacob o Israel. «La tierra que di a Abrahán e Isaac te la daré a ti y a tu descendencia después de ti.» Pero entre los doce hijos «no faltará de Judá el

centro, ni de entre sus pies el báculo, hasta que venga aquel cuyo es, y a El darán obediencia los pueblos.» Durante el destierro de Egipto se va intensificando la cohesión de los exiliados y va tomando forma la religiosidad hebrea. Yavé cumple su pacto con el pueblo escogido y moldea en Moisés a su salvador. El se encargará de sacar del destierro al pueblo y a él le revela Dios su nombre: «Yo me mostré a Abrahán, a Isaac y a Jacob como El-Sadai, pero no le manifesté mi nombre de Yavé.»

Se mitifican las diez plagas como la última lucha de Israel por salir de Egipto y también como la manifestación de la superioridad del Dios de Israel sobre todos los otros dioses.

Según la opinión de Kabi Awiza, transmitida por el Talmud, la liberación de Egipto se debió a la virtud de las mujeres hebreas. «Cuando van a por agua, el Santo, alabado sea su nombre, prepara pececillos para sus jarras de modo que cogen la mitad agua y la mitad peces. Cuando llegan a casa preparan dos recipientes, uno para el agua caliente y otro para los peces, y les llevan a sus hombres al campo. Les lavan, les ungen con aceite y se entregan a sí mismas entre los bardales»... «Cuando están encinta van a sus casas y cuando llega la hora del parto, van y dan a luz bajo un manzano.»

Las plagas acaban con la resistencia del faraón y comienza la nueva peregrinación hebrea hacia su tierra de promisión. Es la gran ocasión de Yavé para manifestarse y para el pueblo de Israel para someterse y confirmarse como pueblo escogido: «Cantaré a Yavé... Arrojó al mar el caballo y al caballero... Tu diestra, ¡oh, Yavé!, destrozó al enemigo.»

La marcha por el desierto es un período en que se pone a prueba la Alianza. Yavé protege a su pueblo, pero éste prevarica una y otra vez, desconfiando de la palabra de Dios a través de Moisés. Si manda no guardar el maná para el día siguiente, harán la «prueba» por

si acaso; si manda no recogerlo el sábado, habrá quien salga a recogerlo. Pero sobre todo la infidelidad del pueblo judío se manifiesta en la adoración del becerro de oro. Yavé se había presentado como un Dios celoso: «No tendrás otro Dios que a mí..., porque yo, Yavé, soy un Dios celoso que castiga en los hijos las iniquidades de los padres hasta la tercera y cuarta generación o... No hagáis conmigo dioses de la plata ni de oro.»

Si sois mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad entre todos los pueblos: porque mía es toda la tierra, pero vosotros seréis para Mí un *reino de sacerdotes* y una nación santa.»

El pueblo, por su parte, deberá guardar los mandamientos: «No tendrás otro Dios que a Mí.» «Acuérdate del sábado», es decir, como Dios hizo al mundo en seis días y en el séptimo descansó, así tú descansarás el sábado. «Honra a tu padre y a tu madre. No matarás. No adulterarás. No robarás. No testificarás en falso contra tu prójimo. No desearás la casa de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno.»

Sacrificaron toros y víctimas pacíficas al pie del Sinaí: «Tomó Moisés la mitad de la sangre, poniéndola en vasijas, y la otra mitad la derramó sobre el altar. Tomando, pues, el libro de la Alianza se lo leyó al pueblo, que respondió: Todo lo que ha dicho Yavé lo cumpliremos.»

Tomó él la sangre y aspergió al pueblo, diciendo: «Esta es la sangre de la Alianza que hace con vosotros Yavé sobre todos los preceptos.»

Esta Alianza iba a ser escrita por Yavé sobre unas tablas de piedra y entregada a Moisés en el monte Sinaí.

Con la Alianza se van concretando los ritos de la religión judía, cuyos elementos fundamentales en los principios fueron: *el arca* de la Alianza, *el altar* para guardar los panes de la proposición, *el candelabro de siete brazos* en oro, *el altar de los holocaustos,* donde se derramará la sangre de los animales sacrificados antes de quemar, al menos,

parte de la carne, y que tenía que ir dentro del atrio del templo, pero fuera del tabernáculo.; *el altar de los perfumes,* para quemar incienso, y el tabernáculo dentro del atrio, con las divisiones del *santo* y del *sancta sanctorum* separados por un velo: en el lugar santísimo van el arca y el propiciatorio que la cubre y en el santo la mesa y el candelabro.

El sacerdocio queda también implantado en la familia de Arón, hermano de Moisés: «Toma a Arón y a sus hijos, las vestiduras, el óleo de la unción, el novillo para el sacrificio por el pecado, los dos carneros y el cestito para los panes ácimos y convoca a toda la asamblea a la entrada del Tabernáculo»... Luego «vistió a Arón la túnica, se la ciñó..., le puso el pectoral, le cubrió la cabeza con la tiara... Derramó el óleo de la unción sobre la cabeza de Arón y le ungió, consagrándole». Lo mismo hizo con los hijos de Arón.

En cuanto a la alimentación, se dividen los animales en puros e impuros. Los puros, y por lo tanto comestibles entre las bestias de tierra, son: los rumiantes de pezuña partida. Si le falta uno de los requisitos, ya es impuro. Los peces comestibles son los que tienen escamas y aletas a la vez... Así viene luego una lista de aves prohibidas, etc. La pureza es, por lo tanto, una pureza legal antes que nada.

Las solemnidades religiosas de la religión judía quedan establecidas por el mismo Yavé:

1) la principal es el *el sábado* o séptimo día de la semana, que recuerda el descanso del mismo Yavé después de la creación del universo y de cuanto éste contiene.
2) la Pascua: Yavé habló a Moisés: Que celebren los hijos de Israel la Pascua a su tiempo, el día 14 de este mes, entre dos luces... La comerán con pan ácimo y lechugas amargas; no dejarán de ella nada para el

día siguiente, ni quebrantarán ninguno de sus huesos... Luego, durante siete días comeréis pan sin levadura. (Es el recuerdo de la salida precipitada a Egipto, cuando las mujeres tuvieron que coger la masa antes de que pudiera actuar la levadura).

3) la fiesta de las *primicias:* «Llevaréis al sacerdote una gavilla de espigas, primicias de vuestra recolección...; sacrificaréis en holocausto a Yavé un cordero primal...»
4) *Pentecostés:* «A partir del día siguiente al sábado, del día que traigáis la gavilla de las primicias, contaréis siete semanas completas. Contados así cincuenta días..., ofreceréis una oblación. Llevaréis dos panes cocidos con levadura..., ofreceréis siete corderos primales sin defecto... Inmolaréis también un macho cabrío en sacrificio por el pecado...»
5) Año Nuevo: el séptimo mes, el día primero, tendréis fiesta solemne;
6) la fiesta de la *expiación* (Yom Kipur): el día décimo del séptimo mes... tendréis asamblea santa, os mortificaréis y ofreceréis a Yavé sacrificios de combustión, en recuerdo del perdón de Yavé al pueblo después de haber adorado al becerro de oro;
7) la fiesta de *los tabernáculos:* el día 15 de este séptimo mes comienza la fiesta de los tabernáculos o cabañas, que durará siete días... «Moraréis los siete días en cabañas para que sepan los descendientes que yo hice habitar en cabañas a los hijos de Israel cuando los saqué de la tierra de Egipto.»

Con el Deutoronomio y la muerte de Moisés, queda completa la Torah o Pentetauco. Luego vendría el período de los Jueces y más tarde de los Reyes. Con éstos (David, Salomón) alcanza Israel su máximo poder y esplendor. Salomón edifica el gran templo de Jerusalén, que será ya para siempre un hito en la vida de la comu-

nidad judía. En el siglo VIII a.C. aparecen los profetas que dirigen a Israel con sus avisos y reprensiones. Ezra o Esdrás extiende el conocimiento de la Torah y de los profetas tanto entre los judíos de Israel como entre los de Babilonia. Hacia el 250 a.C. la Biblia se traduce al griego para uso de los judíos de Alejandría que ya no dominaban el hebreo. El pueblo judío vive una historia agitada, unas veces acosado como en la persecución de Antioco IV Epífanos (169-164 a.C.) y otras consiguiendo victorias parciales, como con los Macabeos. Pero lo mismo en el triunfo que en la desgracia, el pueblo judío encuentra su aglutinante y su fuerza para existir en los libros santos y muy especialmente en los cinco primeros de ellos, en el *Sefer Torah* o libro de la Torah. La Torah es la ley escrita, la fe y la esperanza del pueblo de Israel; es la salvaguarda de su unidad a pesar de todos los avatares. No es que la interpretación de la Torah haya de ser siempre unívoca, ni mucho menos, pero por encima de todas las interpretaciones queda la reverencia a la palabra de Yavé.

En el siglo I a.C. se distinguían ya dos escuelas, cuya existencia está también testificada en los evangelios cristianos: la de los saduceos y la de los fariseos.

Los saduceos son más racionalistas, no admiten la inmortalidad del alma ni tampoco los premios o castigos en el más allá. Tampoco admiten ningún magisterio humano con respecto de la Palabra de Dios.

Los fariseos, por el contrario, creen en la inmortalidad y en el premio o castigo de las acciones humanas en el mundo del más allá. Los fariseos se distinguen además por su adhesión fervorosa a la «esperanza mesiánica». Va a venir un Mesías que salvará al pueblo judío, sometiéndole todas las naciones. En realidad, la escuela de los fariseos predominó en Israel y eran ellos los que dirigían el judaísmo en tiempos de Jesús. Entre los fariseos más prestigiosos hacia el 40 d.C. estaban Sha-

mai y Hillel. Shamai defendía una interpretación literal y estática de la Torah, mientras que Hillel propugnaba una interpretación más elástica, adaptándola a las necesidades de los tiempos. Todavía el centro del judaísmo universal seguía siendo Jerusalén. El año 70 d.C. es destruida la ciudad y el Sanedrín pasa a residir en Yabné, ciudad mediterránea de Palestina, al sur de Jafa. Aquí se reúnen las tradiciones dispersas y se dictan las nuevas normas que se adapten a las circunstancias actuales del pueblo judío. Es la *Ley oral*, que se transmite en forma de explicaciones (Midrash), siempre en conexión con los textos de la Torah o también en forma de repetición *(Mishna)* de las tradiciones orales existentes. A base de esta *Ley oral* se van formando las decisiones o reglas *(Halaja)* de los maestros, que aclaran los puntos controvertidos. Esta labor que se va realizando en Yabné queda truncada después de la fracasada revuelta judía del 132-135, que provoca la persecución de Adriano, que suprime el Sanedrín y, de hecho, inicia la definitiva y total dispersión del pueblo judío, ya que no tendrá fin hasta la creación del nuevo Estado de Israel, en 1948.

Con el sucesor de Adriano, Antonino, el Sanedrín vuelve a la vida en Galilea. Marco Antonio es también tolerante con los judíos y es en esta época cuando Rabi Judá, por sobrenombre el Santo, jefe de la escuela de Tiberíades, se dedica a redactar su *Mishna*, como un compendio de la *Ley oral*, en que se expresan diversas opiniones de los maestros anteriores.

· En los siglos III y IV, otros doctores palestinos emprenden la tarea de comentar y explicar la Mishna de Rabi Judá, «el Santo», aplicando sus principios a casos concretos reales y ficticios que no habían sido previstos por los doctores antiguos. Estos comentarios se llaman la *Guemará* y el conjunto de la Mishna y la Guemará forman el *Talmud de Jerusalén*, que más propiamente sería el *Talmud de Palestina*. Sin embargo, el centro del judaísmo se

había trasladado ya a Babilonia y Rabi Areka, formando en Galilea con Rabi Judá, «el Santo», había llevado la Mishná de éste dándola a conocer a sus colegas. Sobre esta Mishná realizan, pues, los maestros de Babilonia su propia *Guemará*. La Guemará de Palestina adolecía, en efecto, de muchos puntos oscuros y de falta de lógica en más de una ocasión. La *Guemará* de Babilonia se redacta durante el siglo V. El conjunto de la Mishna y de la Guemará de Babilonia forma el *Talmud babilónico,* más largo y más completo que el de Jerusalén.

El *Talmud* es el libro que sólo cede en importancia a la Torah y, en la práctica, se puede afirmar que ha contribuido a la unidad y cohesión del judaísmo disperso en el mundo más que la misma Torah, ya que el Talmud regula la vida judía cotidiana hasta en sus mínimos detalles. Lo que no quiere decir que los verdaderos creyentes judíos de hoy estén anquilosados, aferrados a la letra del Talmud. Lo mismo que Hillel con respecto a la Toráh, los judíos de hoy saben acomodar a los tiempos modernos las prescripciones de la ley, siguiendo fieles al espíritu que las inspiró. Así, por ejemplo, los judíos se han ido sometiendo a las leyes de las naciones en que residen y muchas prescripciones jurídicas del Talmud sólo conservan un interés de tipo histórico. Pero hay una tradición que empalma el judaísmo de hoy, incluso el más liberal, con el Talmud, y a través de él, con la Torah.

EL JUDAISMO MODERNO

No existe propiamente una dogmática de la religión judía, como tampoco en otras muchas religiones, pero si nos guiamos por la expresión *lex orandi, lex credendi,* es decir, que las fórmulas de la oración nos revelan las fórmulas de la fe, podemos destacar ciertos artículos fundamentales de la fe del judaísmo. Una de las oraciones

más importantes y más repetidas del judaísmo es el llamado *Sesmá* o *Escucha, Israel,* cuyo primer fragmento está tomado del cap. 6 del Deuteronomio, versículos 4-9: «Escucha, Israel, el Señor nuestro Dios es el único Señor.» Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas»...

Luego sigue otro trozo del Deuteronomio (11, 13-21): ...guardaos de servir a dioses extraños..., porque el Señor, indignado, cerraría los cielos y no llovería más...

Otro tercer fragmento está sacado del libro de los Números (15, 35-41).

Un dios único, un dios que exige fidelidad, un dios que promete bendecir al pueblo fiel y como fondo de todo ello, la elección del pueblo judío. Estos son los sentimientos predominantes de este *Shemá,* oración que se ha de repetir dos veces al día, a la mañana y a la noche.

Al verse privados del templo y dispersos por el mundo en medios adversos, muchas veces expresamente perseguidos, el judaísmo ha desarrollado la oración y las ceremonias familiares en las que el padre de familia juega un papel importante, lo mismo en los ritos que en la instrucción de sus hijos. De todas formas, la oración común sigue siendo la forma predilecta y también la normal del rito judaico. La oración, tanto la pública como la privada (ésta, al menos, a la mañana) se realiza con el *tallet* puesto sobre los hombros y los *tefellin,* colocados uno en la frente y otro en el brazo izquierdo. El *tallet* es un paño rectangular, generalmente de lana, que va provisto de una especie de flecos o *zizit* en sus cuatro ángulos; también puede ser de algodón o seda, pero sin mezcla y con los flecos del mismo material. Los *tefillin* consisten en dos cajitas de cuero en los que van introducidos unos textos bíblicos en que se afirma: la existencia de Dios, su Unicidad y su omnipotencia. Los estuchitos de cuero van sujetos por sendas correas. El de la frente se ata en la nuca y el del brazo en la mano, pero después de dar

siete vueltas en el antebrazo y otras tres en el dedo medio de la mano izquierda.

PASCUA

Hemos indicado antes que si hay alguna religión en que lo propiamente religioso se funde con la historia patria, ésta es la judía.

El año religioso comienza con el mes de Nisán (marzo-abril) y el 15 de este mes celebración de la *Pascua* de los ácimos, para distinguirla de la segunda Pascua, que se celebra en el mes siguiente (Jar). El 14 de Nisán al atardecer comienza la Pascua con la oración vespertina. Cuando el padre de familia regresa, en casa debe estar puesta la mesa de la cena. En su sitio hay un plato con apio, ensalada amarga, un huevo duro y un trozo de pata de cordero. Todos los comensales tienen un vaso de vino. Antes del comienzo de la ceremonia se lee un relato de la salida del pueblo judío de Egipto, una relación basada en la Torah, pero más pormenorizada, para que la puedan seguir con interés los niños. Viene la bendición del vino (los panes ácimos quedan cubiertos) en medio de alabanzas a Yavé. Esta primera parte se llama *Kiddush.* Luego viene un lavatorio de manos y se toman algunas hierbas amargas y se descubren los tres panes ácimos. El oficiante, que es el padre de familia, parte por la mitad el pan del centro y coloca de nuevo una mitad entre los otros dos todavía enteros.

—Este es el pan de la aflicción que nuestros padres comieron en Egipto...; lo que para ellos fue pan de la aflicción, sea para nosotros pan de libertad.

A continuación vendrá la explicación del significado de la Pascua. Un niño preguntará: «¿Qué diferencia hay entre esta noche y las demás? ¿Por qué otras noches comemos pan con levadura y hoy ácimo? ¿Por qué esta

noche comemos hierba amarga y las demás noches otras verduras? ¿Por qué las demás noches comemos sentados y hoy de pie?»

El padre de familia explica el sentido de la liberación de Egipto para los antiguos judíos.

Se cantan los dos primeros salmos de Allel o aleluyáticos y se bebe el segundo vaso de vino. Tras un lavatorio de manos viene la bendición y reparto del pan ácimo, luego de la hierba amarga y del amasijo hecho de frutas, que simboliza la libertad o también el mortero con que trabajaban en Egipto los judíos durante su esclavitud.

Otra fiesta importante es la de *los tabernáculos* o de *las cabañas* (Succot), que se celebra en el mes de Tishri (setiembre-octubre), en el comienzo del año civil. Dura nueve días, de los que sólo los dos primeros y los dos últimos son de descanso total de trabajo. El Succot recuerda la vida nómada que tuvieron que hacer los israelitas en su venida por el desierto. Las cabañas que se levantan para esta fiesta no deben ser construcciones estables ni de techo fijo e impermeable. El techo es de ramaje, de modo que desde abajo se entrevea el cielo. Son días de alegría, «la alegría del regreso». Al terminar estos días se termina también la lectura cíclica del Pentateuco con las últimas palabras del Deuteronomio para comenzar enseguida por las primeras del Génesis, un nuevo ciclo.

«Hemos merecido acabar en paz esta lectura, así podamos merecer también comenzarla y terminarla de nuevo en paz.»

En el décimo día del mes de Tishri se celebra el ayuno de Yom Kipur o de la expiación. Debe ser un ayuno total. No se come ni bebe nada, incluso cuando el Kipur caiga en sábado, siendo así que el sábado anula otros ayunos que caen en él. El ayuno comienza antes del crepúsculo vespertino y termina al día siguiente, después

del crepúsculo, es decir, supone más de 24 horas sin tomar ningún alimento ni bebida; tampoco se puede fumar. El día de Yom Kipur se dedica enteramente a la oración y a la petición de perdón a Yavé por todas las transgresiones a su ley. Se recuerda el perdón concedido por Dios al pueblo judío por mediación de Moisés, después de que los judíos habían adorado al becerro de oro.

Otra fiesta penitencial se celebra el 9 del mes de Ab (julio-agosto), para conmemorar la destrucción de ambos templos de Jerusalén. El primero, construido por Salomón, fue destruido por el ejército babilonio en el año 586 a.C., y el segundo por los romanos, en el 70 d.C., pero ambos en el mismo día 9 de Ab. El ayuno dura también algo más de 24 horas.

El 14 del mes de Adar (febrero-marzo) se rememora la «suerte» del pueblo judío en Babilonia, cuando los judíos estaban sometidos a morir a manos de Amán, el ministro malvado de Asuero. La muerte era segura y sólo se sometía a «sorteo» el día de la ejecución. Pero Dios salvó a Israel por mediación de Ester. Este día se lee el libro de Ester en un ambiente de alegría y en algunos sitios se permite a los jóvenes patear el suelo durante la lectura sacra siempre que sale el nombre de Amán.

En todos estos días y en el sábado se realiza la oración comunal o pública para la que se requiere la presencia de diez judíos adultos, es decir, que hayan cumplido los 13 años, ya que a esta edad se considera al niño judío responsable de sus actos religiosos. La oración se realiza en lugares especiales o casas de oración, que vulgarmente se suelen llamar también sinagogas. Los judíos no poseen un estilo arquitectónico característico como, por ejemplo, los musulmanes. Una casa de oración judía puede revestir formas muy diversas. Desde una simple habitación hasta un gran edificio. Lo esencial de una casa de oración es el «armario» o Arca Santa,

donde se conserva el *Sefer Torah* o Libro del Pentateuco, en forma de rollo. Delante de este armario hay una o varias lámparas que nunca se apagan. El templo debe estar orientado hacia Jerusalén y el armario o Arca Santa de la Torah debe situarse en su pared oriental. Hacia el centro del templo está la *Teva* o una tribuna alta desde la que se lee la Torah. Las mujeres ocupan en el templo su propio lugar, separado del de los hombres.

La moral sexual judía es estricta, pero, sin embargo, el judaísmo fomenta el matrimonio entre judíos para mantener su propia base. El judaísmo es poco dado al proselitismo, porque se basa, sobre todo, en la sangre. Es judío quien nace de madre judía y ninguna mujer se hace judía por conversión. Por eso no se admite al matrimonio religioso judío a la mujer no judía por mucho que acredite su conversión. La ceremonia es sencilla y se puede celebrar lo mismo en una casa particular que en el templo. Los candidatos al matrimonio quedan cubiertos por un mismo baldaquín o simplemente con el tallet del novio. La ceremonia transcurre en un ambiente de gozo y alegría, pero cuando el celebrante bebe el vino y lo pasa también a los nuevos esposos, el esposo una vez tomado un sorbo arroja al vaso y lo rompe diciendo: «Si me olvido de ti, Jerusalén, que me olvide de mi mano derecha.» Es el recuerdo de la destrucción del templo que debe estar en la memoria de todo buen israelita.

El acto solemne de pertenencia al pueblo judío se señala entre los varones con el rito solemne de la circuncisión que se debe realizar de suyo al octavo día y lo puede realizar el mismo padre, aunque hoy en día lo realiza un médico judío. Generalmente, en la misma ceremonia se le impone el nombre judío.

Bar Mizva o hijo del precepto. El niño va creciendo y si sus padres son religiosos no habrá dificultades y, si no, deberá ir a la sinagoga para irse instruyendo hasta que a

los 13 años será declarado ***hijo del precepto*** y será admitido a la lectura del ***Sefer Torah.*** Los rabinos son los encargados de la instrucción religiosa y para ello deben conocer profundamente tanto la Biblia, especialmente la Torah, como el Talmud. Durante mucho tiempo no se exigió a los rabinos más cultura que la bíblica o talmúdica, es decir, la específicamente religiosa. Más tarde, y especialmente desde el siglo XIX y en Alemania, a los rabinos se les fue exigiendo también una cultura general más amplia, incluso de nivel universitario.

ACTUALIDAD

El judaísmo ha evolucionado en muchos aspectos al ritmo de la vida moderna. Como todo movimiento religioso lleva en su seno dos tendencias, una tradicionalista y otra progresista, más racionalista. Para la primera, la esperanza mesiánica sigue siendo algo totalmente real, entendido en un sentido literal, es decir, vendrá un día una persona que salvará a Israel espiritual y aun políticamente. Para la segunda el mesianismo es un valor de tipo moral que no debe concretarse en una persona. Para el racionalismo más externo, el Mesías sería en realidad el Estado de Israel y el esfuerzo del pueblo judío que alcanzará la victoria final. El lazo de unión entre todas las tendencias es el nacionalismo, el deseo de una patria. Este deseo se fue acentuando y convirtiendo en una necesidad casi física cuando el sentimiento antijudío tomó cuerpo en toda Europa en el siglo pasado para llegar a la máxima exasperación y aberración con el nacionalsocialismo alemán. «El que vive en Israel es como quien tiene un dios y el que vive fuera de Israel es como si no tuviera Dios»... «Todo el que está enterrado en tierra de Israel es como si estuviera enterrado debajo de un altar.» Estas palabras del Talmud han sido para muchos

judíos un programa que no permitía retraso en su ejecución. ¡Vivir y morir en Israel! Ante esto palidecen otros temas que aparecen como más teóricos: ¿ha venido el Mesías? ¿Va a venir? ¿Cuándo y cómo? Lo importante, por el momento, es tomar la bendición de Yavé que devuelva la tierra a su pueblo: la tierra que, según el Talmud, fue creada por Dios antes que las demás.

La simbiosis entre la fe y la historia política es absoluta en el judaísmo. Las fiestas religiosas se confunden con los recuerdos de su historia política. Salida de Egipto, las cabañas del desierto, la doble destrucción del templo, la muerte del antijudío Amán en Babilonia, etc., parecen tener tanto de devenir político como de esencia religiosa. Sin embargo, el creyente judío acude a la oració y no precisamente para pedir mercedes, sino para alabar a Dios, al Dios único, creador del universo. Ama desde luego a Israel, pueblo escogido por Yavé, pero al mismo tiempo sabe de los pecados de Israel y no desprecia a los demás. La oración, he aquí el centro de la religión judaica. El resto de los preceptos y ritos es algo secundario, aunque algunas veces, sobre todo en ciertos judíos tradicionalistas, puede aparecer como los más importantes. Todo rito repetido tiende a convertirse en rutinario y la religión judía no está exenta de este peligro, pero el espíritu de oración que empapa la vida del judío religioso es un espíritu de verdad y sinceridad.

Al faltar el templo de Jerusalén, en las mismas horas en que allí se sacrificaban animales (mañana, después del mediodía y al anochecer), miles de judíos esparcidos por todo el mundo se cubren la cabeza en señal de respeto y alaban a Dios, Yavé, el único, con textos sacados del Pentateuco o de la antigua tradición. El *«Shemá»* (Escucha, Israel) proclama la unidad de Dios Creador y la *Amidá* (la oración de las 18 bendiciones) alava a Yavé por los beneficios concedidos a su pueblo.

Las purificaciones formales respecto a las comidas tienen su explicación como un elemento, el único que pueda, de los antiguos sacrificios. Las carnes deben ser vaciadas de sangre por un sacrificio ritual (generalmente los judíos acuden a un carnicero de confianza de su propia fe). Sólo se consumen rumiantes que tengan la pezuña partida en dos, excluyendo también siempre los animales enfermos, mutilados, hallados muertos o matados de un modo no ritual. El pescado debe ser del que tenga escamas y aletas al mismo tiempo. Ni los moluscos, ni los crustáceos, ni los roedores, son alimento puro. En cuanto a la preparación, se prohíbe la mezcla de carne con leche.

La vida moral del judío está guida por los siete preceptos, seis de los cuales están expresados en forma negativa o de prohibición y uno en forma positiva o de mandato: no idolatrar; no blasfemar; no cometer incesto; no matar; no robar; no consumir miembros arrancados a un animal vivo; practicar la justicia.

Algunas de las prácticas rituales, incluyendo el absoluto descanso sabático (no se puede cocinar, ni usar la electricidad, ni el automóvil, etc.) se han hecho difíciles de observar en el mundo moderno. En cambio, los siete preceptos y la oración son siempre posibles y siempre contribuyen a la paz del espíritu. El sábado judío puede parecer aburrido, pero es ciertamente un reposo en la vida agitada de las ciudades.

He aquí una religión de paz, una religión sin proselitismos, porque su base es eminentemente nacional y la confesión religiosa no tiene interés siempre que se evite la idolatría. El pueblo elegido no es más que uno y a éste se pertenece por nacimiento de una madre judía. Por lo demás Yavé es el padre de todos los hombres, incluso de los no judíos. A todos ama y a todos salva.

EL ISLAM

Mahoma. La personalidad de Mahoma se impone de tal forma en la religión por él fundada, que a ésta se le conoce vulgarmente por mahometismo. ¿Quién fue, pues, Mahoma? Mahoma es la castellanización del nombre árabe Muhammad *(el alabado).* Nacido en La Meca, entre el 570 y el 580, pertenecía a una ilustre familia, Hachim, de la tribu de Cureich, aunque cuando nació Mahoma había venido a menos y la niñez del futuro profeta fue todo menos cómoda. Sus padres, Abd Allah y Amina, murieron pronto y Mahoma, huérfano, fue recogido por su abuelo, Abd-al-Mutalib, y luego por su tío Abh Talib. Mahoma ha tenido muchos biógrafos devotos, pero la documentación histórica que poseemos apenas nos permite afirmar más que unos pocos detalles de su vida. Mahoma se dedicó seguramente a llevar caravanas de camellos, entrando de este modo en contacto con gentes de religión judía y cristiana. Nos parece simplificar demasiado las cosas el afirmar que «el desierto engendra el monoteísmo», pero en cambio los contactos humanos tenidos por Mahoma en sus correrías caravaneras pudieron muy bien crear en su inconsciente las bases para las revelaciones posteriores.

Entró al servicio de una viuda rica, Jadicha, con la que contrajo matrimonio hacia el 595. Jadicha le dio dos hijos, que murieron muy pronto, y cuatro hijas, una de las cuales, Fátima, casada con Ali, había de influir en el Islam tras la muerte del profeta. Siguiendo una costumbre bastante general entre personas religiosas de diversos credos, Mahoma se retiró en el año 610 a una cueva del monte Hira a meditar. Allí escuchó la voz del arcángel Gabriel, quien le reveló las verdades fundamentales que debería predicar. Mahoma encontró buena acogida para su doctrina en su ámbito familiar. Tanto Jadicha como Abu Bakr, Ali (hijo de Abu Talib) aceptaron su predicación: Dios único, juicio final y castigo para los malos. Sin embargo, la ciudad de La Meca, donde prosperaba el comercio, practicaba un eclecticismo religioso y un politeísmo tolerante que resultaba ventajoso para sus negocios. La predicación de Mahoma, exigiendo un rígido monoteísmo y amenazando con terribles castigos a quien no siguiera la doctrina revelada, sembraba la inquietud y ponía en peligro la prosperidad de La Meca. El pequeño grupo de creyentes, formado sobre todo por familiares del profeta y dedicado a los ritos impuestos por Mahoma, era objeto de burla por parte de los más. En 619 murieron su tío Abu Talib y su mujer, Jadicha. La situación en La Meca se hacía insostenible para Mahoma y los suyos.

La ciudad de Yatrib (Medina) estaba habitada por dos tribus árabes y tres tribus judías, siempre en rencillas mutuas. Mahoma tomó contacto con los árabes y éstos, que ya habían oído hablar del profeta, vieron en él un apoyo precioso. Así es que Mahoma envió a sus pocos adeptos (tal vez unos setenta) a Medina y él mismo llegó de incógnito y acompañado de Abu Bakr, el 24 de setiembre de 622. Es la llamada «emigración», y no huida, de Mahoma, la *Hijra* o *Hégira,* que marca el comienzo de la era islámica o musulmana. Pronto se convirtió

Mahoma en jefe político y religioso de Medina. Apoyado en sus emigrados *(mujadirun)* y auxiliares *(ansar)* medinenses, comenzó una lucha contra La Meca. En 624 vencía en Bard a un pequeño ejército de La Meca destacado para proteger a una caravana. Por otra parte, los judíos de Medina se mostraban poco favorables a Mahoma, cuyas interpretaciones de la Biblia eran inaceptables y demostraban demasiada ignorancia. Mahoma rompió con ellos. Los musulmanes no mirarían en adelante hacia Jerusalén en sus oraciones, sino a La Meca, y el ayuno se fijaría no en la fiesta judía de la expiación, sino en el mes del ramadán o de la victoria. La seguridad interna de Medina se iría consiguiendo con una política de severidad. Mahoma mandó asesinar sin compasión a medinenses que no aceptaban de buen grado su dirección, los «hipócritas», como él les llamó. Expulsó de la ciudad a dos tribus judías y mandó destruir a otra con una formidable masacre. Todavía los ciudadanos de La Meca vencieron a los medinenses en Uhud (625); luego asediaron Medina (627), pero no lograron tomarla. Mientras tanto, la doctrina de Mahoma iba evolucionando hacia un arabismo más cerrado. Abrahán, el monoteísta, es el padre directo de los árabes por Ismael y fue el fundador de la Kaaba, que luego fue corrompida por la idolatría. En marzo de 628, aprovechando una tregua, Mahoma se presenta con sus muslimes sin armas en La Meca y pide participar en la peregrinación. En 630, los muslimes ocupan La Meca. En 632 realizó su última peregrinación a La Meca y el 8 de junio de ese mismo año murió en Medina. Gracias a su ferviente predicación, y gracias también a su control de las caravanas ejercido por la fuerza y sin escrúpulo alguno, muchos árabes y beduinos se fueron convirtiendo de mejor o peor gana, de tal modo que a la muerte del profeta, una gran parte de la península arábiga profesaba el islam. La personalidad de Mahoma fue polifacética, tan lejana de la exalta-

ción sin límites de las biografías musulmanas como de la denigración de las cristianas. La crítica histórica moderna ve en Mahoma un jefe religioso, inclinado a la mística, a quien las circunstancias obligaron a convertirse en jefe político. Mahoma mostró en ocasiones enorme generosidad y bondad de corazón; fue, sin duda, un hombre sinceramente convencido de la autenticidad de las revelaciones, pero, al mismo tiempo, su crueldad a veces no tuvo límites. Los cristianos medievales criticaron sin piedad sus excesos sexuales. Es cierto que Mahoma tuvo al menos otras catorce mujeres después de la muerte de Jadicha. Pero él no aceptaba los principios del cristianismo en ese punto y mal se le puede juzgar y medir con unas reglas por las que no se regía. En cualquier caso, la fuerza religiosa que emanaba de Mahoma era mucho más grande que la fuerza material y por eso su obra permanecería.

La sucesión. Nada había previsto Mahoma respecto a su sucesión. Su yerno y a la vez primo, Alí, era indeciso y la rivalidad entre La Meca y Medina se iba a resolver a favor de La Meca. Abu Bakr, padre de Aisha, la esposa predilecta del profeta, fue nombrado sucesor (jalifa). Las reivindicaciones de Alí y sus sucesores provocarían más tarde el cisma de los chiitas.

Abu Bakr sólo gobernó dos años y fue Omar (634-644) quien dirigió la expansión triunfal del Islam. Fueron diez años de conquistas casi milagrosas. A la muerte de Omar eran islámicas las regiones de Persia, Siria, Egipto y la Cirenaica. Omar murió asesinado por un cristiano persa. En adelante, habrá luchas intestinas entre diversos califas o candidatos a califas; el desenfreno y la lujuria harán que decaiga el prestigio del cargo, pero, al mismo tiempo, los jefes militares irán paseando la guerra santa y llevando el Islam hasta los confines de China en Oriente y hasta los Pirineos en Occidente. A Omar le sucedió Otmán, que a su vez murió asesinado en 656, en-

trando a gobernar en su lugar Alí, esposo de Fátima, que fue también asesinado y suplantado por Moawiya (661-680), gobernador de Siria y representante de la rama omeya de la parentela del profeta. Moawiya traslada la capital de Medina a Damasco e introduce la sucesión hereditaria en el califato. Así, la dinastía de los omeyas gobernaría ininterrumpidamente hasta el año 750, en que entró a gobernar la dinastía de los abasíes, descendientes de Abu Abbas, tío de Mahoma. Los abasíes trasladaron la capital de Damasco a Bagdad, eliminando antes a los posibles rivales de la dinastía oméyada. Sin embargo, un vástago de ésta, Abd al-Rahmán, pasaría a España y los omeyas implantarían en Córdoba un califato independiente de Bagdad. La expansión del islam es uno de los fenómenos religiosos y sociales más extraordinarios por su rapidez, por su extensión territorial y por su profundidad o, al menos, por el fanatismo inculcado. En 1258, con la toma de Bagdad por los mongoles y el asesinato del último califa abasí, comienza la decadencia política del imperio musulmán. Todavía un superviviente de la masacre de Bagdad lograría ser reconocido califa por los mamelucos de Egipto, hasta que en 1517 el título de califa pasará definitivamente a los turcos otomanos.

Ante este rápido florecimiento y oscurecimiento del imperio y de la cultura islámicos, cabe preguntarse: ¿qué es el islam: una religión, una fuerza política y militar, simplemente una cultura? El islam es ciertamente una religión, una religión revelada a un profeta y contenida sustancialmente en un libro que se llama El Corán.

El Corán original es un libro increado que se halla junto a Alá y que contiene toda la revelación. Alá tuvo a bien revelar una parte de este libro a Mahoma y lo hizo por medio del ángel Gabriel. Corán quiere decir «recitación» y es que se trata de capítulos y versículos destinados a ser recitados en las ceremonias religiosas. El libro

de El Corán consta de 114 *suras* o capítulos y más de 6.000 *ayats* o versículos. Es, sin duda, obra de Mahoma, aunque no se excluye que se haya servido de secretarios. El texto de El Corán quedó fijado en el califato de Otmar. Sin embargo, la escritura defectiva del texto árabe permitía varias lecturas y muy diferentes entre sí, hasta que poco a poco fueron poniéndose los puntos diacríticos que distinguieran entre letras de la misma. Sin embargo, las distintas escuelas han interpretado a su favor el texto coránico.

En el texto de El Corán se pueden distinguir dos períodos: el de La Meca y el de Medina (después, de la Hégira). Las *suras* del período de La Meca tratan del juicio final, del Dios uno y de los profetas anteriores. En las *suras* del período medinense se afronta, sobre todo, la problemática propia de un legislador político-religioso como era en esta época Mahoma. Aquí, Mahoma ataca a cristianos y judíos, que deformaron la religión de Abrahán. Aquí se resumen también los deberes religiosos del buen musulmán. Naturalmente que El Corán tiene muchas lagunas y los fieles muslimes no encuentran siempre escrito en el libro santo lo que en determinadas circunstancias deberían hacer. Estas deficiencias se suplen en gran parte con la *sunna*. La *sunna* es la tradición de las costumbres de los fieles contemporáneos del profeta, bajo la supervisión y la aprobación o, al menos, la tolerancia del mismo. Todo lo que Mahoma dijo, hizo o permitió hacer puede considerarse como norma de vida religiosa o moral.

Cuando falta el ejemplo del profeta mismo se acude a los *ashab* o compañeros de Mahoma. El testimonio concorde de los ashab es suficiente garantía de verdad. Pero, ¿quiénes son los ashab? Como tales pueden considerarse todos los que en algún momento de su vida tuvieron la suerte de encontrarse con él. Incluso sus descendientes, de quienes se supone que tuvieron cui-

dado de conservar las impresiones y recuerdos de los «compañeros». La importancia de los *Sunna* queda bien patente en el viejo aforismo musulmán: «La Sunna puede pasarse sin El Corán, pero no El Corán sin la Sunna.»

Esto explica en gran parte la resistencia de los pueblos muslimes a las innovaciones, aunque vengan en nombre del progreso y de la comodidad. Lo que Mahoma no conoció no debe introducirse. Ni el té, ni el café, ni la corbata, ni la TV, han hallado camino fácil en los países islámicos.

Los musulmanes conciben el Estado como una teocracia y, consecuentemente, El Corán y la tradición (hadit) que fija la sunna, regulan toda la vida individual, familiar y social de los ciudadanos. La ley del islam sólo parece exigir un cumplimiento formal y externo de los preceptos. Sólo lo referente a la oración y a la fe en Alá exige acatamiento interior. Los ritos externos de la oración no serían suficientes sin que la conciencia individual se adhiriese internamente a ellos. En todo lo demás sólo se exige el cumplimiento externo. Sin embargo, los musulmanes gustan de repetir este *hadit* o dicho del profeta: «Las acciones sólo valen por las intenciones.» Por lo demás, la experiencia, los contactos inevitables con el progreso de la vida y el ejemplo de otras religiones obligan también al islam a abrir cada vez más los cauces en que sus fieles hayan de vivir su vida religiosa y civil. Entre los musulmanes no existe un clero, pero sí «ulemas», que, en realidad, no son más que juristas e intérpretes de la ley (Corán y Sunna). El «califa», que inicialmente era el sucesor y lugarteniente de Mahoma con autoridad religiosa y civil, perdió pronto la autoridad religiosa y actualmente no existe califato verdadero en el mundo musulmán. El rey Faruk de Egipto intentó proclamarse califa, pero sus intentos chocaron con la oposición o indiferencia del mundo musulmán.

El islam, ¿es original? No hay duda de que Mahoma no intentó crear una religión nueva, sino transmitir en toda su pureza una revelación que, según él, había sido alterada por los judíos, primero, y por los cristianos, después. Mahoma vivió en contacto con judíos y cristianos, aunque no conoció directamente y a fondo sus doctrinas y, desde luego, no leyó nunca el Nuevo Testamento. Mahoma quedó más impresionado por Moisés y por Abrahán que por el Jesús de los evangelios apócrifos. De todas formas, resulta evidente que en la doctrina de Mahoma están muy presentes las doctrinas del judaísmo y algunas enseñanzas cristianas.

Doctrina del Islam. Alá. Islam significa absoluta sumisión a Dios y éste es, sin duda, el sello fundamental de esta religión. Ante el politeísmo que reinaba en la Kaaba, Mahoma proclama severamente: «No hay divinidad fuera de Alá.» La expresión está tomada del libro II de Samuel, pero Mahoma le da a la frase un tono especial de dureza. Alá es el grande y todo hombre ante él es nada. La postura única posible del hombre ante Alá es de sumisión. Si los evangelios llaman, por boca de Jesús, a Dios Padre, Mahoma sólo le llamará Rey, aunque sepa que es misericordioso. Mahoma rechaza también resueltamente la Trinidad en Dios profesada por los cristianos y, por supuesto, la encarnación del Hijo de Dios. Jesús es un profeta nacido de María Virgen, que realizó numerosos milagros en nombre de Alá y que fue condenado por los judíos a muerte, aunque a última hora fue sustituido por un sosia, por lo que su muerte sólo fue aparente.

Este Dios onmipotente y omnisciente creó al hombre en el tiempo y les reveló la unicidad de Dios. Adán pecó, pero fue perdonado. Sus sucesores olvidaron la revelación primitiva y se entregaron a la idolatría en el politeísmo. Pero Alá fue enviando profetas, entre los que destaca Abrahán, quien llegó hasta La Meca y

fundó el santuario de la Kaaba, como profeta que era del monoteísmo. Luego la impiedad de los hombres introdujo el culto de otros dioses en la Kaaba. De hecho, en tiempo de Mahoma, Alá era considerado en La Meca como uno de los dioses, pero no el único. Mahoma daría a la Kaaba un nuevo significado. Basándose en la leyenda de la venida de Abrahán a La Meca, una leyenda sin base alguna, hizo de la Kaaba el centro del monoteísmo. La oración de los musulmanes no se haría en adelante mirando a Jerusalén, sino mirando a La Meca, puesto que Abrahán, como padre de Ismael, es el profeta de los árabes. Ahora, él, Mahoma, como descendiente de Ismael, es un profeta árabe que se expresa en árabe. Alá es el dios único. «No hay otro dios que Alá» y su profeta es Mahoma. Alá es el primero y el último, el poderoso, el creador, el glorioso. Es también misericordioso, paciente, amante y amable. Alá es el protector y el que da la riqueza. Mahoma es el último profeta. Ya no vendrá otro después de él. Los que después de él intenten aparecer como profetas, sólo pueden ser impostores.

Alá, juez supremo. Alá es el soberano del día del Juicio. Aquel día los justos irán al Edén (jardín) y los réprobos al Infierno. En el Edén los justos se tenderán a la sombra sobre alfombras, a la ribera de aguas corrientes y junto a frutos apetecibles y poseerán huris de grandes ojos, que se han mantenido vírgenes para ellos. Los réprobos estarán en un aire tórrido y agua hirviendo.

La predestinación. Hay un decreto divino que determina de antemano todas las acciones humanas. Todo está escrito en El Corán eterno y nada puede dejar de cumplirse de lo que allí está escrito. Sin embargo, el hombre es responsable de sus actos. La actitud del hombre musulmán no es propiamente fatalista a pesar del «mektub», está escrito, sino de completo abandono a la voluntad de Alá. ¿Cómo se compagina esa predestinación absoluta con la libertad y responsabilidad huma-

na? Es un problema de todas las religiones que admiten al mismo tiempo el poder omnipotente y la omniscencia de Dios y al mismo tiempo la libertad humana. El «islam» o abandono en las manos de Alá es la última solución de todos los problemas teológicos. «Es posible que sientas aversión hacia algo que es un bien para ti o que sientas inclinación hacia algo que es malo para ti; en tal caso, Alá sabe que tú no lo sabes.» (Corán S. II, 213). «Dios lo sabe» y «está escrito» son dos frases que compendian bien el sentir religioso de todo buen musulmán. Naturalmente que una buena parte de los musulmanes se contentan con cumplir la letra de El Corán y de la Sunna, pero esto no es algo exclusivo de la religión islámica. Los cristianos que creían que llevar el escapulario del Carmen hasta la muerte o practicar una vez en la vida los nueve primeros viernes de mes eran prenda segura de salvación, caían en el mismo defecto de falsa religiosidad formalista que se achaca a muchos musulmanes. Es cierto que para el musulmán, igual que para el cristiano, «todo está escrito» en el sentido de que Dios «lo sabe todo». Pero, al mismo tiempo, el hombre es responsable de sus actos y en algún sentido permanece libre de actuar bien o mal.

ANGELES Y DEMONIOS

Alá es el único dios, pero el hombre no es la única criatura inteligente creada por él. Antes que a Adán, Dios creó también ángeles, que son los ministros de Alá. Entre los ángeles, Mahoma cita a Gibrail (Gabriel), que es quien le comunicó la revelación de El Corán; a Miguel, que vigila el mundo; Israfil, que hará sonar la trompeta el día del juicio final, y Azrail, el arcángel de la muerte. Pero el número de los ángeles, según Mahoma, es mucho mayor. Cada hombre tiene dos ángeles de la

guarda que se encargan de anotar sus acciones buenas y malas. Los ángeles son seres de luz y tienen alas.

La interpretación de Mahoma sobre el pecado de los ángeles es notable. Cuando Dios creó al primer hombre, Adán ordenó a todos los ángeles que se prosternaran ante su obra. Todos los ángeles obedecieron. No así Iblis (diablo), llamado también Chaitán (Satán). Al ser condenado por Alá, Iblis pidió un tiempo de tregua antes de que sea definitivamente precipitado en el infierno con los demás demonios. Por eso Iblis puede ahora vagar por el mundo tentando a los hombres.

Existen también los yin, una especie de genios, hechos de vapor o llama; inteligentes, aunque invisibles, pueden aparecerse bajo diversos aspectos. Como machos o como hembras, pueden unirse a los humanos, pero sin engendrar. Algunos son creyentes musulmanes y otros enemigos del islam.

En cualquier caso, Mahoma deja siempre bien claro que sólo Alá es dios. Así también en el caso del profeta Jesús. Tal vez por aversión a los judíos, Mahoma exalta a Jesús, defiende su nacimiento de una Virgen. Jesús es el Verbo, es decir, órgano de la revelación divina. Pero queda bien claro que Jesús es hombre, un simple servidor de Alá. Alá es el único dios y Mahoma su último profeta.

La escatología. Otra de las verdades fundamentales de la teología musulmana es la del juicio particular y universal. El primer juicio tiene lugar en la tumba del recién fallecido. Los ángeles Muntar y Naquir se presentan en la tumba. El muerto, haya sido creyente o no, se endereza. Si es creyente no tiene más que reconocer el papel del Profeta Mahoma y volverse a tender para esperar, en un sueño plácido, el día de la resurrección. Los que no pueden responder como los creyentes muslimes, son castigados y golpeados hasta que Alá lo quiera.

Había signos evidentes del fin del mundo. Los pueblos de Yayudi y Mayuk vendrán del NE y arrasarán la tierra, matando a grandes multitudes de humanos. Luego se volverán contra Alá, pero éste les aniquilará en una sola noche.

Aparecerá una especie de antecristo, se proclamará señor del mundo y la religión desaparecerá. Es entonces cuando vendrá el Mahdi, que para algunos musulmanes sólo puede ser Jesús, que ascendió a los cielos sin haber muerto, ya que en su lugar fue crucificado un sosia. El Mahdi restablecerá el islam y hará reinar la paz y la religión en el mundo durante 40 años. Cuando el Mahdi muera, será el fin del mundo.

El juicio universal. Al morir el Mahdi sonará la trompeta y los que quedan vivos morirán. Un segundo sonido de trompeta hará resucitar a los muertos para el juicio universal. Las almas serán pesadas una por una. Los musulmanes serán elegidos y pasarán al paraíso. Para pasar al paraíso hay que ir por un puente estrecho como un hilo y cortante como un cuchillo. Mahoma se encargará de sostener a los suyos para que pasen el puente sin peligro. De todas formas, no todos los creyentes lo pasarán con la misma facilidad. Los santos lo pasarán en un abrir y cerrar los ojos. Los musulmanes ordinarios tardarán más y el miedo durante el paso es el purgatorio, que les ha de purificar.

Paraíso musulmán. Una vez pasado el «puente estrecho», ¿qué le espera al musulmán glorioso? ¿Cuál es su recompensa? Mahoma concibe el Paraíso como un jardín, el jardín del Edén. «Allí hay arroyos de agua que nunca se corrompe, arroyos de leche que nunca se agria; arroyos de vino, delicia de quienes lo beban; arroyos de miel pura; toda clase de frutos y el perdón de los pecados.» En este jardín, «los elegidos reposarán sobre tapices de brocado y tendrán a su disposición jóvenes vírgenes de mirada modesta, a las que no ha tocado ni

hombre ni genio alguno». Esto, expresado en términos tan materiales, puede causar desilusión, pero no hay que olvidar que también los predicadores cristianos recurren más de una vez a descripciones más o menos materialistas a fin de estimular a los creyentes al amor de Dios y al deseo de la felicidad eterna a través de los sacrificios de la vida temporal.

La gehena. En el momento en que un impío entre en el puente que conduce al paraíso, no puede, naturalmente, caminar por él y cae en el infierno. El infierno es como un dragón gigantesco que se traga a los condenados o también como un abismo en forma de embudo con círculos concéntricos. Es la concepción que asumió también Dante en su «Divina Comedia». Las penas del infierno no serán eternas, puesto que Alá perdona todos los pecados menos la idolatría. Alá es misericordioso y no lo sería si mantuviera eternamente las penas del infierno. Sin embargo, en El Corán no está del todo claro si las penas del infierno serán temporales para todos. Lo que sí es evidente que no podía haber castigo eterno para un musulmán.

Pero, ¿cómo se es buen musulmán?

Los cinco pilares del islam

1. La *Shahada* o profesión de fe. La profesión de fe musulmana consiste en la repetición de una concisa confesión de la divinidad de Alá. La fórmula empleada es: «Alá es el único Dios y Mahoma es su profeta.» Todo musulmán debe repetir la Shahada, al menos, una vez en la vida. Sin embargo, ya se comprende que los buenos creyentes no se contentarán con lo mínimo, sino que todos los días de su vida se sentirán obligados a reconocer como único Dios a Alá. Otro tipo de shahada es el de un buen soldado musulmán, que muere en la guerra santa combatiendo por su fe. La primera profesión o

shahada de un musulmán tiene lugar poco después de nacer, por boca de su padre, que se la susurra al oído. Y cuando expire, los parientes o amigos que se hallen presentes dirán por él: «No hay más dios que Alá y Mahoma es su profeta.»

2. La *salat* o la oración ritual. Naturalmente que entre los musulmanes existe también una oración individual o privada, pero ésta no reviste la importancia que adquiere, por ejemplo, en la religión cristiana. En cambio, en el islam adquiere extraordinario relieve la oración ritual ordenada por la ley, y que constituye la obligación principal del muslim. Originariamente fueron tres los tiempos en que se prescribía la oración. Después de la muerte de Mahoma se añadieron otros dos. Por lo tanto, el musulmán actual debe orar cinco veces al día: 1) a la mañana; 2) al mediodía; 3) hacia las tres o cuatro de la tarde; 4) al ponerse el sol; 5) una hora después de la puesta del sol.

Las mezquitas musulmanas, suntuosas o humildes, llevan un minarete al que sube el muezín o almuédano en las horas señaladas. Desde el minarete resuena la voz: «¡Alá es el más grande! ¡Afirmo que no hay más dios que Alá! ¡Afirmo que Mahoma es el enviado de Dios! ¡Venid a la oración! ¡Venid a la salvación! ¡Alá es el más grande! ¡No hay otro dios sino Alá!» De suyo, la oración musulmana se puede hacer en cualquier lugar, aunque existen algunos lugares impuros, como los cementerios y los mataderos en los que no se debe orar. La oración ritual islámica está reglamentada en los más mínimos detalles externos. Cuando el musulmán no va a la mezquita, lo que sucede todos los días, excepto una vez el viernes, se postra sobre una pequeña alfombra de oraciones que tiene forma de una mezquita. Dentro de los límites de esa alfombra, el creyente musulmán se siente como en un lugar sagrado, bien defendido contra todas las influencias malignas.

La oración ritual de los musulmanes exige un estado de pureza. Antes de orar hay que purificarse. Naturalmente que esta purificación comprende no sólo lo externo ritual, sino también la liberación de todo desorden interno, la pureza de corazón. Sin embargo, muchas veces los ritos musulmanes de las abluciones resultan un mero cumplimiento de formalidades externas, pues da la impresión de que se quedan en lo puramente exterior. Un lavatorio de rostro, de manos y de antebrazos, un toque con la mano mojada sobre la cabeza y un lavatorio final de pies, le dejan limpio de todos los contactos impuros. Las impurezas que se tienen en cuenta tampoco dejan de producir una impresión más bien pobre de alcance de esta purificación previa para la *salat*. El contacto con algún cadáver, el vino, el cerdo, las necesidades naturales, las relaciones conyugales, el parto, la polución nocturna, la menstruación, son algunas de las principales impurezas de las que hay que purificarse. La influencia del judaísmo en este punto es clara.

En caso de que falte el agua (cosa frecuente en el desierto), la purificación se puede realizar con arena. En este ritual, Alá aparece más como un señor melindroso, temeroso de contagio, que como el todopoderoso, omnisciente y misericordioso de otros surats de El Corán.

La oración debe hacerse con el rostro vuelto hacia La Meca, donde, según Mahoma, Abrahán estableció el culto monoteísta en el santuario de la Kaaba. En cada mezquita hay un nicho, el *mihrab*, que indica en la práctica a los fieles la dirección ritual. Es la *quibla*.

La postura es de recogimiento: «¡Alá es el más grande!», y el creyente musulmán se postra, eleva las manos hacia el cielo y se humilla hasta tocar con la cabeza y las manos en el suelo. Finalmente se queda en una posición medio de rodillas, medio sentado. Antes de retirarse se volverá a sus lados y les deseará a sus com-

pañeros la bendición de Alá: «Que la salvación venga sobre vosotros con la misericordia de Alá.»

La oración ritual está dirigida por el imán. El imán no se corresponde con el sacerdote o pastor de la religión cristiana. El islam no conoce el sacerdocio. A veces el imán es sencillamente el primero que llega a la mezquita, siempre que sepa el ritual. Generalmente hay alguien que, de hecho, lo hace siempre y lo considera como un empleo, casi siempre retribuido mejor o peor. La obligación de ir a orar a la mezquita se limita a los viernes, pero eso no quiere decir que el viernes sea también el día de descanso semanal. Puede serlo el domingo.

La oración ritual es tal vez lo que más profundamente caracteriza a la religión islámica. A pesar de su formalismo, tal vez por este mismo formalismo, el ambiente de las mezquitas cuando los musulmanes se reúnen a orar es un ambiente de gran respeto religioso, de presencia de Dios. La ausencia de respeto humano en los hombres es también algo que sorprende agradablemente.

3. *El ayuno del Ramadán.* En el *surat* o capítulo segundo se halla la revelación hecha a Mahoma sobre el deber de ayunar durante el noveno mes lunar, es decir, el mes del ramadán. Todos los musulmanes, a partir de los 10 años, están obligados a observar este ayuno siempre que por su constitución lo puedan soportar. No se trata, pues, de imponer una carga intolerable. Así están exentos del ayuno los ancianos, las mujeres en gestación, etc.

Por lo demás, se trata de un ayuno total y estricto que no sólo obliga a abstenerse de cualquier clase de comida o bebida, sino también del tabaco, de los perfumes que también penetran en el cuerpo, medicinas de todo tipo, las relaciones conyugales etc.

El ayuno del ramadán comienza con la aurora y dura hasta la puesta del sol. Una vez puesto el sol, cesa el ayuno con todas sus prohibiciones.

4. *La zakat o la limosna legal.* Para el mahometano, los bienes de este mundo son impuros y para gozar de ellos necesita purificarse entregando parte de ellos a Alá. El producto de estos bienes se ha de emplear obligatoriamente en fines religiosos y humanitarios, por ejemplo, para la guerra santa. La *zakat* es una especie de impuesto sobre los rebaños, tierras o negocios, que actualmente no se diferencian de los otros impuestos. Además de esta limosna legal existe la particular, que se hace a fundaciones piadosas y otros fines particulares.

5. **La hadidi, peregrinación a La Meca.** Al menos una vez al año todo musulmán y toda musulmana están obligados a peregrinar a La Meca. La peregrinación se hace en el mes de hadidi, último del año musulmán. Sin embargo, ya se comprende que esta obligación supone unos medios para poderla cumplir. La falta de recursos, la falta de seguridad (para una mujer, la imposibilidad de ir en compañía de su marido u otro hombre de su confianza) y otras razones similares pueden dispensar de cumplir este requisito. De hecho, muchos musulmanes mueren sin haber visitado nunca la Caaba.

La preparación ritual consiste para los hombres en un vestido especial que consta de una pieza que cubre la cintura a las rodillas y otra que cubre el hombro izquierdo y va a anudarse al costado derecho. No hay prescripción de vestimenta para las mujeres. Durante el tiempo de la peregrinación están prohibidas las relaciones sexuales, el derramamiento de sangre, la caza, etc. Una vez llegado a La Meca, el peregrino debe cumplir una serie de actos rituales bajo la dirección de un guía. Lo primero, naturalmente, la visita a la piedra negra en los muros de la Caaba. Siete veces tiene que dar la vuelta al cubo de la Caaba y cada vez inclinarse a besar la

piedra negra. Después, bebe un trago del pozo de Zamzam y sale por la puerta de As-Safa. Siete veces tiene que correr también entre los pequeños altozanos de As-Safa y de Almarwah, en recuerdo de Agar, madre de Ismael, que subió a ellos en busca de agua para su hijo.

Como segunda parte de la peregrinación, queda la oración ritual común en el pequeño valle de la Mina, a 15 kms. de La Meca, y en Muzdalifah, una pequeña localidad cerca de Mina, donde realiza la oración de la noche. A la mañana siguiente, provisto de siete piedrecillas, vuelve a la Mina y en el camino va arrojando las piedrecitas sobre tres montículos del camino. Se supone que arrojándole piedras venció Abrahán al demonio y el peregrino quiere imitarle antes de terminar su peregrinación.

Sólo le resta al peregrino realizar por medio de un carnicero un sacrificio de animal, hacerse rapar la cabeza y quitarse el *ihram* o vestimenta de peregrino. Con ello queda reducido de nuevo a su estado profano. Ahora volverá para despedirse a la Caaba, dará las siete vueltas a la misma y beberá del pozo de Zamzam, para emprender viaje de regreso.

LA GUERRA SANTA

De ella se habla en la sura o capítulo 9 de El Corán. Esta obligación no es individual, personal, y por eso no entra a formar un pilar básico del Islam. Esta obligación la cumple el Estado, cualquier Estado musulmán. Sin embargo, en este punto la evolución de la mentalidad musulmana ha sido paralela a la de la cristiana, por lo menos en los estamentos intelectuales. Es natural que en las zonas de población más incultas, la guerra santa siga siendo aún un ideal. Según Mahoma, es fundamental obligación del creyente estar armado, al menos como

nación islámica, no sólo para defender el propio territorio, sino también para imponer la religión verdadera en el mundo de grado o por fuerza. De todas formas, Mahoma distingue entre los verdaderos infieles que no creen en Alá como único dios y «las gentes del Libro» (judíos y cristianos), que tienen como libro sagrado la Biblia y creen, por lo tanto, en un Dios único. A los infieles se les puede poner en la disyuntiva de convertirse o morir, mientras que a los judíos y cristianos sólo se les exige en vasallaje.

LA MORAL

Desde el punto de vista cristiano, la moral matrimonial islámica aparece como bastante relajada. El Corán permite, en efecto, tener cuatro esposas y otras tantas concubinas; permite también el divorcio. De todas formas, la tendencia actual es a la reducción del número de las esposas y a dificultar el divorcio. El movimiento de emancipación de la mujer tiene también eco en los países musulmanes. Los pecados que, teóricamente al menos, más se persiguen en los países musulmanes son el adulterio, la apostasía y el vino. La pena del adulterio puede ser la lapidación o la flagelación, pero para probar el adulterio hace falta el testimonio de cuatro testigos del acto. Como se ve, algo difícil de encontrar. La apostasía estaría de suyo castigada con la muerte y de hecho la sociedad musulmana aísla al apóstata y en algunos medios más fanáticos provoca su asesinato. La prohibición del alcohol y de la carne de cerdo sigue en vigor y en ambientes populares se observa con bastante rigidez, aunque en otros ambientes es evidente una interpretación laxa y hasta un olvido total, sobre todo en lo que respecta al alcohol. Pero esta laxitud no es mayor que la que existe en los países cristianos respecto a sus propias normas de moral.

La prohibición de las imágenes que, aunque no se halla formalmente en El Corán, ha sido signo del Islam como defensa contra los peligros del politeísmo, ha caído hoy prácticamente en desuso. La fotografía y la TV son hoy habituales en los países árabes a pesar de las resistencias que encontraron en un principio.

EL ISLAM, HOY

Nosotros, los occidentales europeos, tendemos a confundir el Islam con el mundo árabe. Nada más lejos de la realidad. Los musulmanes son en el mundo unos 500 millones y están esparcidos en gran parte del mundo, desde el Norte y Centro de Africa hasta las islas del Pacífico oriental, pasando por el Medio Oriente, Irán, India, Pakistán e Indonesia. ¿Por qué esta extensión? No es fácil decirlo, pero es evidente que el Islam es una religión razonable, que exige poco. Admite la poligamía, eleva a los estrados inferiores de la sociedad y ofrece una salvación eterna relativamente fácil.

El islam ha producido, además, una cultura inconfundible, que tuvo siglos de plenitud áurea, aunque luego haya decaído hasta el punto de que para muchos occidentales, musulmán haya llegado a ser sinónimo de atrasado. Sin embargo, sería un error atribuir el atraso de los países musulmanes a la religión. Es cierto que el islam es conservador, pero lo es en su propia esfera, es decir, en lo religioso. Si ha tenido alguna influencia en el retraso de algunos pueblos en su evolución tecnológica ha sido debido a una falsa interpretación de El Corán y de la Sunna, como si de éstos se pudiera esperar la respuesta a los problemas del progreso material o de la ciencia humana. En ese mismo defecto caen por lo demás los que modernamente creen encontrar en El Corán los fundamentos de la sociedad socialista. De todas formas, el llamado «socialismo árabe», basado en las doc-

trinas de El Corán, es índice de que las manifestaciones de El Corán dan un marco de suficiente amplitud para cualquier tipo de sociedad, desde un régimen tradicionalista y autócrata, como el de Arabia Saudita, hasta otro progresista, como el de Argelia.

Aunque, como hemos indicado, el islam se extiende por diversos países del mundo, es indudable que los países árabes siguen representando el centro del movimiento musulmán. No en vano Mahoma fue árabe, El Corán se escribió en árabe y los santos lugares de la religión musulmana se hallan en territorio árabe. No es extraño, pues, que su ámbito de la cultura árabe haya surgido un potente movimiento nacionalista árabe que en un momento fue dirigido por Egipto, bajo la fuerte personalidad de su presidente Gamal Abd el Nasser, y que hoy tiene otros mentores, aunque ya no exista una personalidad relevante. Argelia, Libia y Siria son actualmente los adalides de este movimiento, que no es propiamente religioso, sino político y cultural. Sin embargo, son tan diferentes y a veces tan contrarios entre sí los intereses en juego, que el «nacionalismo panárabe» resulta todavía más cercano a la utopía que a la realidad. Incluso el problema del Estado de Israel, que daba cierta apariencia de cohesión al movimiento, es afrontado hoy de formas muy diversas por Egipto y por otros países árabes. El Estado judío ha vencido en tres guerras sucesivas y cuenta con un aliado incondicional que nunca permitirá que los países árabes alcancen una superioridad de efectivos bélicos sobre Israel. El orgullo árabe choca con otro orgullo superior, el orgullo de Sion. El problema palestino, con un movimiento nacionalista extremista, por un lado, e intereses de Jordania e Israel, por otro, no tiene solución fácil. Otros problemas, como el del Sáhara Occidental, dividen a Argelia, Marruecos y Mauritania, de modo que la unidad árabe aparece por el momento más propio de discursos para grandes ocasio-

nes que de una inminente realidad; de hecho, las uniones realizadas sobre el papel (Egipto-Siria-Yemen, Jordania-Irak, Egipto-Libia, Libia-Túnez) o las proyectadas (el Gran Mogreb) han fracasado.

Esto vale mucho más para el movimiento panislámico, que querría formar una gran potencia política de todos los países musulmanes. La idea religiosa y una unidad cultural son poco bagaje para una Empresa de esta envergadura. Turquía, Irán, Pakistán, Argelia y Arabia Saudita, por citar sólo cinco naciones, tienen pocos intereses comunes y muchos divergentes. Por lo demás, la misma religión adquiere distintas matizaciones según las regiones. El islamismo en Java, por ejemplo, es mucho más místico y contemplativo que en Egipto, por la influencia mucho mayor del hinduismo. En algunas regiones del Africa negra, donde se ha expandido el islamismo, éste se halla todavía matizado con claras reminiscencias animistas.

Por su parte, Turquía e Irán siguen su propio camino, con sus propios problemas internos y externos, pero sin mostrar la menor solidaridad con los países árabes.

Bajo la influencia de Mustafá Kemal, la situación del islam en Turquía ha cambiado totalmente. Antes, el califa era una especie de emperador y papa a la vez. Kemal Atatürk proclamó la separación de la religión y el Estado. «Des-coranizó» la legislación, introduciendo de golpe el Derecho civil suizo y el penal italiano, proclamó la igualdad del hombre y la mujer, hizo traducir El Corán al turco, con lo que dio un golpe de muerte a la «comunidad musulmana» turcoárabe.

EL DIALOGO RELIGIOSO

El diálogo de las religiones monoteístas ha estado siempre erizado de dificultades. Es cierto que El Corán otorga un puesto especial de privilegio a las «gentes del Libro», como son los judíos y los cristianos, pero Maho-

ma entró pronto en conflicto con los judíos y los intereses políticos se sobreponían en las mutuas relaciones entre cristianos y musulmanes. Es proverbial la convivencia pacífica de las tres religiones en Toledo, tanto bajo los musulmanes como bajo el rey de León y «emperador de las tres religiones». Pero fueron cortos espacios de tiempo, mas bien excepcionales y motivados más por conveniencias políticas que por principios teológicos aceptados por todos los creyentes. Tampoco se puede considerar como normal la exaltación religiosa, en este caso antimusulmanes, de San Eulogio y otros en Córdoba, que buscaban el martirio con confesionales tales como: «Vuestro falso profeta Mahoma se condenó y vosotros os condenaréis por seguir sus consejos.» De todas formas, el diálogo propiamente religioso fue nulo. Para los musulmanes, Jesús era un gran profeta, pero los cristianos no quisieron nunca ver lo positivo que hay en esta afirmación y sólo se fijaron en la negación de la divinidad de Jesucristo. Además, a los cristianos les repugnó siempre considerar a Mahoma como profeta o simplemente como un hombre religioso escogido por Dios. Prefirieron contar sus mujeres y tacharle de inmoral.

Hoy mismo, el diálogo entre musulmanes y cristianos no resulta excesivamente fácil. Por ambas partes hay un exceso de vanidad histórica y también, ¿por qué no decirlo?, un exceso de ignorancia sobre la historia ajena. El cristiano piensa en su historia de mentor científico de la Humanidad, heredero de la lógica griega y creador de las ciencias experimentales. La revolución industrial, las Ciencias aplicadas, los grandes descubrimientos (América, la Luna), son obra del Occidente cristiano. Por el contrario, el mundo musulmán ha seguido dormido y nosotros hemos tenido que ir a despertarlos para ver si les hacemos coger el tren, aunque un poco tarde.

El musulmán, por su parte, se siente depositario de la más poética imaginación en las «Mil y una Noches», inventor del álgebra (al-jabr) de los logaritmos (Al-Yuarizmi), precursor de la medicina moderna y del urbanismo. Ellos supieron dominar el agua y hacerle servir para su deleite. Durante el apoyo de Córdoba no había en la Cristiandad otra ciudad que se le pudiese igualar. ¿Que luego decayó la gloria del islam? Sí, pero fue cuando la seudociencia occidental llevó la esclavitud a los límites de la abyección, cuando su osadía negó a Dios y los musulmanes se replegaron para defenderlo. El islam sufrió las cruzadas y el imperialismo colonial de Occidente cristiano. Cada una de las partes hace su propia interpretación de la Historia, colocándose como mentor o como víctima, según le convenga, pero son pocas las personas de una y otra parte que, libres de prejuicios, sean capaces de tomar las propias culpas al hombro y renunciar a todo triunfalismo. Los nuevos nacionalismos surgidos después de la II Guerra Mundial y exacerbados por las derrotas infligidas por Israel, no ayudan a un diálogo sereno.

Es indudable que estas derrotas y las ocupaciones coloniales anteriores han creado en muchos musulmanes una especie de sentimiento o complejo de inferioridad. ¿Es precisamente El Corán la causa de la decadencia de los países musulmanes? El Corán prohíbe, en efecto, los préstamos a interés, lo que impidió la formación a su tiempo de sociedades capitalistas con la industrialización consecuente, como ocurrió en el Occidente europeo. En una reunión del Instituto de Estudios Islámicos celebrada en París, en 1960, se declaró que nada hay en El Corán que impida la formación de Sociedades capitalistas. Pero el hecho es que fueron los occidentales, y en parte los judíos, quienes se hicieron dueños del dinero en los países árabes y explotaron bienes en beneficio de los países colonizadores. Hoy, algu-

nos de estos países musulmanes practican un capitalismo de Estado y no conciben El Corán ni la Sunna como un freno al progreso técnico. En cuanto a los musulmanes marxistas, no dejan de ser un grupo minoritario que encontraría su paralelo en los «Cristianos para el Socialismo», pero cierto tipo de progresismo parece imponerse en el área islámica. La reforma agraria y la rápida industrialización serían los fines a alcanzar sin perderse en cuestiones bizantinas de si El Corán permite o no las reformas necesarias. Es evidente que las permite y si antes no se hicieron no fue por la oposición de El Corán, sino porque así convenía a los intereses de los países colonialistas.

Algo diferente es el problema del Ramadán. El precepto es bien claro. Durante ese mes no se puede tomar ninguna clase de alimento ni de bebida desde el amanecer hasta la puesta del sol. Esto supone, como es natural, que durante ese mes los trabajadores musulmanes pueden producir menos de lo normal, puesto que no se alimentan suficientemente. Si a esto añadimos que «celebran» el ayuno a la noche y, en consecuencia, duermen menos, las consecuencias para la productividad, especialmente en la industria, son verdaderamente lamentables. No es extraño que el presidente Habib Burguiba de Tunicia apelara a la conciencia religiosa de sus conciudadanos para que compaginaran el cumplimiento religioso con la capacidad de trabajo.

Interpretaciones más modernas y benignas de El Corán han abordado ya el problema, llegando a la conclusión de que entre los exceptuados del ayuno estarían también los trabajadores, tanto manuales como intelectuales.

Otra de las dificultades para un decisivo contacto entre el Islam y el Cristianismo es el apego que el musulmán tiene a El Corán y a la Sunna. La letra del Libro Santo ata mucho más al creyente islámico que la letra

de la Biblia al cristiano. Alá está en una lejanía inaccesible y su voluntad sólo la podemos barruntar en El Corán o en la Sunna del Profeta. Tomar un contacto directo con Dios, percibir su voluntad en el amor, en la unión mística con El, es algo que en el islamismo suscita inmediatamente las sospechas de los juristas y doctores. Ni Mahoma mismo tuvo un contacto directo ni unión mística con Alá, sino que fue el ángel Gabriel quien le reveló parte del libro increado donde todo está escrito. Las experiencias místicas de Al-Hallaj tuvieron en el año 922 un final catastrófico, al ser ajusticiado en la cruz. «¿Cómo te hubiera podido decir yo: eres Tú, si antes Tú no me hubieras susurrado al oído: «Soy Yo.»? Pero esta intimidad con Alá resultó sospechosa y el pueblo apoyó esas sospechas de los legalistas gritando: «¡Su ejecución salvará el islam!, ¡que su sangre caiga sobre nosotros!» De entonces a acá los teólogos del islam se han congraciado más con la vía mística. También es cierto que el islam es vivido en territorios muy extensos y por gentes de muy diversos temperamentos, historia e influencias. La mística para un musulmán indio no es nada extraño, pues entra dentro de la idiosincrasia del país en que vive. Pero siempre queda en el musulmán un residuo por las palabras de El Corán o por los ejemplos de la tradición islámica primitiva.

La indiferencia religiosa gana terreno entre los musulmanes (especialmente en los ambientes industrializados), pero no es por la indiferencia religiosa por donde puede venir la comprensión y la unión entre cristianos y muslimes, sino más bien por la profundización en las propias religiones y no sólo por parte de los teólogos, sino de los fieles que profesan ambas religiones.

La religión musulmana cuenta hoy en día con más de 400 millones de adeptos. No se trata de una religión monolítica más que en los grandes principios. En la vivencia concreta de esos principios se pueden distinguir

claramente: el *islam árabe,* el más activo y el más prestigioso, por haber nacido entre ellos y de uno de ellos la religión (unos 75 millones); el *islam turco,* prestigioso en otro tiempo, hoy metido en experiencias sociales más o menos voluntarias en Turquía y la URSS (unos 55 millones); el *islam iraní-indio,* de imprenta persa (unos 150 millones); el *islam malasio,* heredero del hinduismo de la India (unos 90 millones), y el *islam negro,* cada vez más importante (unos 40 millones), que se halla en plena expansión y que da al islam un carácter más humano, fraternal, alegre y rítmico. El islam es hoy una religión viva, con muchos problemas de adaptación a la vida social y política moderna, en trance de tener que abandonar algunos postulados históricos teocráticos, pero con enormes posibilidades de expansión en amplias áreas, especialmente en el Africa negra.

INDICE

COLECCION BOLSILLO
MENSAJERO

Pretende facilitar a un gran número de lectores títulos muy variados, selectos en su presentación y en su contenido, a precios muy asequibles.

1. LA MUJER EN LA NUEVA SOCIEDAD
   E. Radius, A. Grosso y otros.
2. PSICOLOGIA DE NUESTROS CONFLICTOS CON LOS DEMAS.
   Marc Oraison.
3. LOS SECRETOS DE LA SALUD
   En colaboración.
4. EDUCACION SEXUAL Y CONYUGAL
   Charles y Laura Robinson.

*5. EL CAMINO DEL YOGA
   Xavier Moreno Lara.

6. SABER ADELGAZAR
   Dr. Apfelbaum.
7. MARTIN LUTHER KING, REBELDE POR AMOR
   Walter Minestrini.

*8. NUEVO TESTAMENTO
   (Moderna versión).

9. LA DEPRESION NERVIOSA
   En colaboración.
10. COMO HABLAR EN PUBLICO
    René Salvator Catta.
11. EL DESARROLLO DE LA PERSONALIDAD
    CAMINO DEL TRIUNFO
    Sylvain Brind Amour.

*12. DOCUMENTOS COMPLETOS DEL VATICANO II.

13. LA HERENCIA Y VUESTROS HIJOS
    Yvonne Houdard.

14. LOS FABULOSOS JUEGOS OLIMPICOS
J. A. Ruigómez.

15. LA PAREJA HOY
M.ª Teresa van Eeckhout.

16. VICTORIA SOBRE EL INSOMNIO
Jean Scandel.

17. LA PILDORA
Yves Genouel.

*18. LA PEDAGOGIA SEXUAL Y NOSOTRAS LAS MUJERES
Dr. Med. Gisela Schmeer.

19. TECNICAS DE LA SERENIDAD
Mariane Kohler.

20. LAS ENFERMEDADES VENEREAS
Dominique Dallayrae.

**21. PEQUEÑECES
Luis Coloma.

22. EL DRAMA DE JESUS
José Julio Martínez.

*23. PEQUEÑO DICCIONARIO MEDICO PRACTICO
Pierre Neuville.

24. VALLE NEGRO
Hugo Wast.

25. MANTENERSE JOVEN - PERMANECER ACTIVO
Dr. Eric Weiser

26. LA PERSONALIDAD DEL HOMBRE
Josef Rattner.

**27. EL EQUILIBRIO DE LA PERSONALIDAD
Yves Paul Margueritte.

28. EL INFARTO - COMO EVITARLO
Claude Vallier.

29. LOS AÑOS GANADOS
Eric Weiser.

*30. PSICOLOGIA Y VIDA COTIDIANA
James Breese.

31. ADELGAZAR POR LA GIMNASIA
Marcel Rouet.

*32. LA ETERNA JUVENTUD DE LA VIDA
Marcel Rouet.

33. EL EMBARAZO Y EL PARTO
Marie-Helene Mihe.

34. HEROICA Y TENEBROSA I. R. A.
Jacques le Braily.

*35. LOS PARAISOS DE LAS DROGAS
En colaboración.

*36. ¿LIBERALIZAR EL ABORTO?
J. Ferin, C. Lecart y M. T. Meulders.

37. JUAN XXIII, PARROCO DEL MUNDO
Pietro Ambrogiani.

*38. LA SALUD POR LA COMIDA
Marcel Rouet.

*39. GUIA ALIMENTICIA DEL DEPORTISTA
Dr. A. F. Cretts y L. Berard.

40. ENTRENAMIENTO DE LECTURA RAPIDA
Maurice Guidici.

41. POLEMICA Y REALIDAD DEL ABORTO
Enrique Montañés del Olmo.

*42. EL ARTE DE CONVERSAR
Herald Raschke.

43. LA PAREJA SIN HIJOS
Suzanne Bresard.

44. BELLEZA - 800 RECETAS
Françoise Le Folcalvez.

*45. QUE HACER CON VUESTROS HIJOS
Charles y Laura Robinson.

46. PROCESO AL SIGLO XX. EL PROGRESO Y SUS PARADOJAS
Carlos Alfonso.

*47. EL FENOMENO DE LAS HORMONAS
Gerhard Venzmer.

**48. PADRES E HIJOS: ¿AMIGOS O ENEMIGOS?
Rudolf Dreikurs y Erik Blumenthal.

*49. INTRODUCCION A LA PSICOLOGIA
Félix Acha Irízar.

50. PSICOLOGIA DE LA PAREJA
K. Herbet Mandel - A. Mandel - Ernest Stadter.

***51. INTRODUCCION A LA HISTORIA
Santos Juliá Díaz.

***52. INTRODUCCION A LA PEDAGOGIA
Félix Acha Irízar.

**53. YÑIGO DE LOYOLA
Rosendo Roig.

54. NATURALEZA Y TECNICA
Dr. Edith Schenk.

*55. EL LAZARILLO DE TORMES
Autor anónimo.
Edición preparada por Rosendo Roig.

56. INTRODUCCION AL BUDISMO - ZEN
D. T. Suzuki.

57. EL PODER DE LA VOLUNTAD
J. Lindworsky.

*58. PRIMEROS AUXILIOS
José M.ª de Mena.

59. PSICOLOGIA PARA LA EDUCACION DEL NIÑO.
Dr. N. Snijder-Oomen

60. LA FELICIDAD DE LA JOVEN PAREJA
Philippe y Claire Deroux

***61. INTRODUCCION A LA PSIQUIATRIA
Yves Pellicier

62. PSICOLOGIA DE NUESTRAS RELACIONES CON LOS DEMAS.
Marc Oraison

63. EL AMOR MATERNO.
Françoise Humblet

***64. HISTORIA DE ESPAÑA
Equipo Redacción PAL

65. LA HISTORIA DE HELEN KELLER
Lorena A. Hickok

*66. PSICOPEDAGOGIA DE LA INFANCIA A LA ADOLESCENCIA.
Roger Gilbert

**67. GUIA DE LA DEFENSA PERSONAL.
Louis Arpin

*68. RIMAS Y LEYENDAS.
Gustavo Adolfo Bécquer

69. SABER ESTUDIAR
Juan Ontza

***70. HISTORIA DE LAS RELIGIONES
Redacción PAL

---

* Volumen intermedio   ** Volumen doble
*** Volumen especial

Esta obra pretende echar una mirada objetiva y amable a ese mundo religioso que nos rodea. Nuestro trabajo parte desde un contorno cristiano y, como las dimensiones del libro nos imponían unos límites, hemos creído oportuno prescindir de exponer la religión cristiana por suponerla más conocida, limitándonos a las principales religiones no cristianas con influencia en el mundo de hoy.

Dedicamos también unas páginas a las religiones de Grecia y Roma porque, aunque no tengan vigencia en la actualidad, constituyen, con sus dioses y sus mitos, una parte importante de nuestra cultura occidental y aun de la universal.

El Equipo de Redacción PAL no ha tratado de hacer una obra de investigación pero sí de dar una idea, lo más exacta posible, de cada una de las religiones aquí descritas (Religiones Primitivas, Hinduismo, Budismo, Religión China, Shintoísmo, Grecia y Roma, Judaísmo, Islamismo). Ha sido empeño expreso del equipo huir de todo doctrinarismo y de toda fobia y filia que pudiera oscurecer la verdadera imagen de las religiones. Creemos que en esta *Historia de las Religiones* hallará el lector una síntesis lo suficientemente clara y, desde luego, científicamente honesta del pensamiento religioso extracristiano que, de rechazo, le hará desear conocer más profundamente y apreciar su propia confesión cristiana.



COLECCION BOLSILLO
MENSAJERO

*** Volumen especial